

مجلس ادارت

۱۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی

۲۔ ڈاکٹر نذیر احمد علی گڑھ

۳۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی علی گڑھ

۴۔ ضیاء الدین اصلاحی

سلسلہ اسلام اور مستشرقین

فروری ۱۹۸۲ء میں اسلام اور مستشرقین کے موضوع پر دانشورین کے اہتمام میں جو بین الاقوامی سمینار ہوا تھا اس کے سلسلہ میں اسی عنوان پر دانشورین نے ایک اہم اور نیا سلسلہ تالیفات شروع کیا جس کی اب تک پانچ جلدیں مرتب ہو چکی ہیں۔

جلد ۱ اس میں جناب سید صباح الدین عبدالرحمن صاحب کے قلم سے اس سمینار کی بہت مفصل اور دلچسپ روداد قلم بند ہوئی ہے۔ قیمت ۲۰ روپیے۔

جلد ۲ اس میں وہ تمام مقالات جمع کر دیے گئے ہیں جو اس سمینار میں پڑھے گئے تھے اور جو معارف سے لے کر سلسلہء تاریخ بھی ہو چکے ہیں۔ قیمت ۳۳ روپیے۔

جلد ۳ اس میں اسلام اور مستشرقین کے موضوع پر سمینار کے علاوہ جو مقالات لکھے گئے ہیں اور معارف میں شائع بھی ہو چکے ہیں جمع کر دیے گئے ہیں۔ قیمت ۳۳ روپیے۔

جلد ۴ تاریخ اسلام کے مختلف پہلوؤں پر مستشرقین کے اعتراضات کے جواب میں علامہ شبلی نعمانی کے تمام مضامین جمع کر دیے گئے ہیں۔ قیمت ۳۳ روپیے۔

جلد ۵ اسلامی علوم و فنون سے متعلق مستشرقین کی قابل قدر خدمات کے اعتراضات کے بعد ان کے اسلام اور تاریخ اسلام کے مختلف پہلوؤں پر اعتراضات کے جواب میں مولانا سید سلیمان ندوی کے تمام مضامین جمع کر دیے گئے ہیں۔ قیمت ۲۰ روپیے۔

جلد ۱۲۵۔ ماہ رجب المرجب ۱۴۱۰ھ مطابق ماہ فروری ۱۹۹۰ء عدد ۲

مضامین

شذرات ضیاء الدین اصلاحی ۸۲-۸۴

مقالات

صفات الہی کا قرآنی تصور اور مولانا ابوالکلام آزاد ضیاء الدین اصلاحی ۸۵-۱۱۲
اردو کی حمد یہ شاعری میں فلسفیانہ رجحان ڈاکٹر سید یحییٰ نشیط درہا ۱۱۵-۱۳۳
گیارہویں صدی کے ایک کشمیری عالم ڈاکٹر محمد زبیر قریشی ۱۳۲-۱۴۸
حضرت موسیٰ بن جعفر گجراتی یونیورسٹی

آثار علمیہ و ادبیہ

ایک گراں قدر مکتوب سلیمانی مولانا غلام محمد مٹا کراچی ۱۴۹-۱۵۳

ادبیات

حمد سے منقبت تک پروفیسر جگن ناتھ آزاد جہول ۱۵۲-۱۵۵

مطبوعات جدیدہ "من" ۱۵۶-۱۶۰

ایک ضروری اطلاع

کاتھ، کتابت و طباعت کی گرائی کی وجہ سے جنوری ۱۹۹۰ء سے معارف کا سالانہ چندہ چالیس روپیے کر دیا گیا ہے، بیرونی ممالک کے لیے سالانہ چندہ (ہوائی ڈاک) دس پونڈ یا بارہ ڈالر (اور معمولی ڈاک) تین پونڈ یا پانچ ڈالر ہوگا۔

معارف کے پاکستانی خریدار اپنا سالانہ چندہ ستر روپیے اس پتے پر ارسال کریں: صافظا محمد یحییٰ پہلی منزل شہرستان بلڈنگ بالمقابل ایس۔ ایم کلج۔ اسٹریٹ راولپنڈی۔ پاکستان۔ "منیجر"

شذرات

انگریزوں نے ہندوستان کی جو تاریخیں لکھیں ان میں اپنے مخصوص اغراض و مصالح کے تحت ڈھونڈ ڈھونڈ کر ایسی باتیں جمع کی ہیں جن سے یہاں کی دو بڑی قوموں ہندوؤں اور مسلمانوں میں میلان کے بجائے نفرت و عداوت کی آگ برابر بھڑکتی ہے، انھوں نے مسلمان فرماں رواؤں کے پورے دور حکومت کو وحشت و بربریت، قتل و غارتگری اور خون ریزی و سفاکی کے واقعات سے پر تیا ہے، ان کا پڑھنا یہی سبق قوی حکومت کے دور میں ان کے طبیعتی صفت ہندو مورخین برابر دہرائے جا رہے ہیں اور وہ اس ملک پر مسلمانوں کے احسانات ان کی گونا گوں خدمات ان کے زیر علمی تعمیراتی تہذیبی تمدنی اور سیاسی کارناموں کو حوت غلطی کی طرح مٹانے کے دپے ہیں، ان کے خیال میں مسلمانوں کے پورے دور حکومت میں ہندوؤں پر ظلم و جور و مارتا اور انھیں زبردستی مسلمان بنایا جاتا رہا، یہی نہ ہر اسکولوں اور کالجوں کے طلبہ میں سرایت کر رہا ہے، اور اس جھوٹے اور من گھڑت افسانے کو متواتر بار بار دہرا کر مسلم تاریخ و واقعہ کا درجہ دے دیا گیا ہے۔

دو ایک کے سوا شاید ہی کوئی مسلمان فرماں روا ان لوگوں کی ناوک ننگی سے بچا ہو، آج کل ان کا ہاتھ لکائیہ ناز سپوت اور میو کے شیر میو سلطان کی جانب ہو گیا ہے جس کو رو با ہی نہیں آتی تھی اس محبوب وطن اور آزادی کے اولین مجاہد کے خلاف یہ شرانگیز مہم اس لیے شروع کی گئی ہے کہ وہ سچا اور پکا مسلمان تھا، اس لیے اس کے کارناموں پر پانی پھیرنا وہ اس کو بدنام کرنا فتنہ پرستوں کے لیے ضروری ہو گیا ہے، ٹیلی ویژن کے لیے میو سلطان پر سنجے خان کے سیریل کے ٹی کا سٹ سے قطع نظر اس کی آڑ میں ایک محبوب وطن اور قوم و ملک کا فدائی کی کردار کشی کی یہ مہم سخت قابل مذمت ہے، اگر میو سلطان کو ہیر و بنا کر پیش کرنے سے ہندوؤں کے جذبات مجروح ہونے کا اندیشہ ہے تو کیا اسے متعصب ہندو دشمن اور ملک کا غدار قرار دینے سے فرقہ وارانہ ہم آہنگی کو نقصان نہیں پہنچے گا حکومت کو ایسے ننگ نظر افراد اور فرقہ پرست جماعتوں کے دباؤ میں نہیں آنا چاہیے، سیکورزمین رکھنے والے حق و انصاف پسند مورخوں اور دانشوروں کو بھی فرقہ پسندوں کے عزائم

نا کام بنانے کے لیے اس مسئلہ پر سنجیدگی سے توجہ دینے کی ضرورت ہے۔

جامعہ محمدیہ ایجوکیشن سوسائٹی بمبئی نے مولانا مختار احمد دہلوی امیر مرکزی جمعیت اہل حدیث ہند کی رہنمائی میں اعلیٰ دینی تعلیم کے ساتھ جدید اور عصری تعلیم کو ملک میں پھیلانے کا منصوبہ بنایا ہے، بارہ برس قبل الیگاو کی آبادی سے پہلے ہی منماڑ اور آگرہ روڈ کے درمیان گرانامی کے کنارے ایک وسیع و عریض زمین میں جامعہ محمدیہ منصورہ کا قیام عمل میں آیا تھا، اب بنگلور میں بھی اس کی شاخ قائم ہوئی ہے، راقم کو چارپانچ برس قبل جامعہ محمدیہ میں کلیتہً البنات کے افتتاح کے وقت حاضری کا موقع ملا تھا، لیکن اس دفعہ اس کی زمین و آسمان بالکل بدلا ہوا پایا، اب یہ عصری اور دینی تعلیم کا ایک بڑا مرکز ہے، فقط و تجوید کے علاوہ طلبہ طالبات کو عالمیت و فضیلت تک تعلیم دی جاتی ہے، فقہ میں تخصص کا شعبہ بھی کھولا جا چکا ہے جس کے لیے طلبہ کو ڈھائی سو روپے ماہوار وظائف دیے جاتے ہیں جامعہ کے طبی کالج سے طلبہ کے کئی بیج فراغت حاصل کر چکے ہیں، ان کی عملی تعلیم کے لیے جدید و قدیم طب کے تمام ضروری اسباب و سامان یہاں تک کہ جڑی بوٹی بھی فراہم کی گئی ہیں، تعلیم کے ساتھ تربیت پر بھی اچھی توجہ دی جاتی ہے، ہر شعبہ کی الگ الگ درسگاہیں اور ہسپتال ہیں، طبی کالج سے ملحق سائبر اسپتال میں بلا اختلاف مذہب ملت ہر قسم کے مریضوں کو مفت دیا دی جاتی ہیں، اور ایڈمٹ ہونے والے مریضوں کی رہائش اور غذا کا بھی مفت انتظام کیا جاتا ہے، ان سب شعبوں کی عمارتیں بڑی پر شکوہ ہیں، دو منزلہ مسجد نہایت کشادہ اور خوبصورت ہے، طبی سیرجیٹر کی عمارت پایہ تکمیل کو پہنچ چکی ہے اس کا افتتاح بھی عنقریب ہوگا، آڈیٹوریم کی عمارت زیر تکمیل ہے، طبی کالج کے چیرمین حکیم محمد مختار اصلا حنی نے بڑے شوق اور دلچسپی سے تمام شعبے دکھلائے۔

۲۴ فروری تک جامعہ محمدیہ منصورہ الیگاوؤں کے زیر اہتمام ایک سہ روزہ تعلیمی و تبلیغی کانفرنس ہوئی جس میں شرکت کے لیے جمعیت اہل حدیث ہند کے ارکان اور مدارس کے ذمہ داروں کے علاوہ پاکستان اور برطانیہ کے معزز ارکان بھی تشریف لائے تھے، دارالافتاء سے راقم اور دارالعلوم ندوۃ العلماء

مولانا سعید الرحمن اعظمی شریک ہوئے، کانفرنس میں مدارس اسلامیہ کے لیے جدید نصاب تعلیم کی ضرورت پر غور و فکر ہوا، راقم نے اس موضوع پر ایک مقالہ پڑھا جس کو اس وقت شہسپند کیا گیا، طے پایا کہ دینی درس گاہوں کے نصاب سے بعض غیر ضروری مضامین کو نکال کر ہائی اسکول کے معیار کی انگریزی، حساب اور سائنس کی تعلیم لازمی کر دی جائے، اور نصاب کو حکومت کے محکمہ تعلیم سے منظور کرا لیا جائے، تاکہ عربی مدارس کے طلبہ دینی علوم کے ساتھ بقدر ضرورت عصری علوم سے بھی واقف ہو جائیں اور فراغت کے بعد جو نیر کا لچوں میں بھی ان کا داخلہ ہو جائے، آخری روز کے جلسہ میں مدارس عربیہ میں طلبہ کی لازمی تعلیم کے مسئلہ پر تبادلہ خیال ہوا، اور یہ طے پایا کہ طبی کالج میں داخلہ کے لیے اردو سے واقفیت کو ضروری قرار دیا جائے، شب میں عام اجلاس ہوا تھا، جس میں مفید اصلاحی و دینی تقریریں ہوتی تھیں جماعت اسلامی کی درس گاہ جامعۃ الہدیٰ الیگاڈوں بھی دیکھنے کا موقع ملا، اس میں متوسطات تک دینی تعلیم اور ہائی اسکول کے معیار کی جدید تعلیم کا نظم ہے۔

الیگاڈوں کی سہ روزہ کانفرنس کے بعد دوستوں اور عزیزوں سے ملنے بمبئی گیا، مولانا مختار احمد ندوی کے صاحبزادوں آسم، اکرم اور ارشد صاحبان نے الدار السلفیہ کے ہر شعبہ کو دکھایا اس کے پریس اور کمپیوٹر کی جدید مشینیں طباعت کے نئے آلات اور سن طباعت کے معیاری نمونے دیکھ کر آنکھیں کھل گئیں ایک روز مولانا مختار احمد ندوی کی افترا میں جمعہ کی نماز پڑھی اور ان کے ساتھ کھانا کھایا جس کے بعد وہ دیر تک الدار السلفیہ اور دارالمنیفین کے تعلق سے مفید باتیں کرتے رہے ہنر وستان میں الدار السلفیہ کی کتابی اشاعت کا سب سے بڑا مرکز ہے اس نے قدامت کی متعدد نمایاں کتابوں کے علاوہ بعض کم یاب کتابوں کے نئے اڈیشن بہت آتے ہیں اس کے لیے پہلے دائرۃ المعارف حیدرآباد کو شہرت حاصل تھی، لیکن اس کو ریاست کی سرپرستی حاصل تھی مگر الدار السلفیہ مولانا مختار احمد کی محنت و جانفشانی دینی علمی و سہمی و علمی تنظیمی جتن کا جیتا جاگتا نمونہ ہے، وہ جامعہ محمدیہ کو شیعہ اجماعہ مولانا انیس الرحمن اعظمی جیہ کو حکیم مختار احمدی چمرن اور ڈاکٹر سید فیضی سکریٹری اور الدار السلفیہ کو اپنے صاحبزادوں تعاون کے روز بروز بڑھتی رہے ہیں، اللہ تعالیٰ انھیں مزید بہت و حوصلہ اور اخلاص عطا فرمائے۔

مقالات

صفات الہی کا قرآنی تصور اور مولانا ابوالکلام آزاد

الحمد

ضیاء الدین اصلاحی

سورۃ فاتحہ میں خدائے تعالیٰ کی تین صفتوں ربوبیت، رحمت اور عدالت کا ذکر ہے مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم نے ترجمان القرآن کی تفسیر سورۃ فاتحہ میں ان کی موثر اور دلنشین تشریح کے بعد صفات الہی کے قرآنی تصور پر بڑی عالمانہ و محققانہ بحث کی ہے، اس سے پہلے راقم نے ربوبیت الہی کے متعلق مولانا کے افکار و خیالات کی جو وضاحت معارف میں کی تھی حضرت مولانا سید سلیمان ندویؒ کے مسترشد و خلیفہ مولانا غلام محمد صاحب کراچی نے اس کی تحسین فرمائی تھی، اس وجہ سے اسی سلسلہ کی یہ کڑی بھی پیش کی جا رہی ہے، آئندہ موقع ملا تو رحمت و عدالت کے متعلق بھی ان شاء اللہ مولانا کا نقطہ نظر بیان کیا جائے گا۔

صفات الہی کا مسئلہ کئی حیثیتوں سے بڑا اہم ہے، اولاً تو یہ کہ خدا کی صفتوں کے بارے میں انسان کی گمراہی اور کج روی ہمیشہ عام رہی ہے، چنانچہ اسے خدا پرستی کی راہ میں جس قدر ٹھوکر لگی ہے وہ صفات ہی کے تصور میں لگی ہے، ثانیاً خدا کی صفات کا مسئلہ نہایت دقیق اور پیچیدہ ہے، اس کا تعلق مابعد الطبیعیات اور مذہب دونوں سے ہے، بلکہ علمائے مذاہب سے زیادہ فلاسفہ نے اس میں کاوش کی ہے، مسلمانوں میں بھی جب علم توحید

و کلام کی بحثوں کا آغاز ہوا تو اسی مسئلہ میں سب سے زیادہ رد و کد ہوئی، لیکن فلسفہ و کلام میں یہ مباحث نہایت پیچیدہ اور الجھے ہوئے ہیں، مولانا نے ان کی گہری کو پوری طرح کھول دیا ہے۔

ترجمان القرآن میں تفسیر سورہ فاتحہ کے ضمن میں قرآن اور صفات الہی کے تصور کے بحث پر جو کچھ لکھا گیا ہے اسے سہولت کے خیال سے تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، (۱) توحید والوہیت کے بارے میں انسانی تصور کی ابتداء اور اس کی قدامت کیونکہ ارتقائی نظریہ سے خدا کی ہستی کے اعتقاد میں نہیں، بلکہ اس کے صفات کے تصورات کے مطالعہ میں مدد ملتی ہے۔

(۲) ظہور قرآن کے وقت صفات الہی کے متعلق دنیا کے عام تصورات۔

(۳) الوہیت اور صفات الہی کا قرآنی تصور۔

ذیل میں ان ہی امور کے متعلق مولانا ابوالکلام کی کد و کاوش اور تحقیق و جستجو کے نتائج پیش کیے جائیں گے، ان سے مولانا کی وقت و وسعت نظر اور توحید و صفات الہی کے مسئلہ پر صحیح و مناسب اور متوازن نقطہ نظر کا اندازہ ہوگا۔

توحید والوہیت کے تصور کی قدامت | مولانا ابوالکلام آزاد کے نزدیک توحید کا تصور نہایت قدیم ہے، انسان ابتداء میں الوہیت اور توحید کے بارے میں صحیح عقیدہ و تصور رکھتا تھا اگر امتداد زمانہ سے یہ تصور مدھم ہونے لگا، اور اس کی جگہ شرک و تعدد آلہہ کے تصور نے لے لی وہ انیسویں صدی کے علمائے اجتماعیات کے اس نظریہ کو باطل قرار دیتے ہیں کہ انسان کے دینی عقائد کی ابتداء ادہامی تصورات سے ہوئی، جو قانون ارتقاء کے تحت درجہ بدرجہ مختلف کڑیوں سے گذرتے رہے، اور بالآخر انھوں نے اپنی ترقی یافتہ صورت میں ایک

اعلیٰ ہستی اور خالق کل خدا کے عقیدے کی نوعیت اختیار کر لی، اس نقطہ نظر کی ترمیم کیلئے مولانا نے بیسویں صدی کے حیرت انگیز انکشافات اور جدید تحقیقات کے علاوہ دینی نوشتوں کی شہادت بھی پیش کر کے اس کی ساری بنیادیں متزلزل بلکہ یک قلم منہدم کر دی ہیں۔ انسان کے تصورات الوہیت کے عہد بہ عہد کے مطالعہ سے مولانا اس نتیجہ پر پہنچے

ہیں کہ اس بارے میں تغیرات کی رفتار بہت عجیب اور عام اصول تحلیل و توجیہ سے ماوراء ہے کیونکہ موجودات خلقت کے ہر گوشے میں تدریجی ارتقاء کا قانون کارفرما ہے، اس کلیہ سے انسانی جسم و دماغ بھی مستثنیٰ نہیں ہیں، انسان کے جسم ہی کی طرح اس کے دماغی تصورات بھی نچلے درجوں سے بلند ہو کر بتدریج ادنیٰ درجوں تک پہنچے ہیں، لیکن خدا کی ہستی کے تصور کے معاملہ میں صورت حال اس سے مختلف ہے، یہاں ارتقاء کی جگہ تنزل، یا ارتجاع کا قانون کارفرما ہو گیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

”انسانی دماغ کا سب سے زیادہ پرانا تصور جو قدامت کی تاریکی میں چمکتا ہے وہ توحید کا تصور ہے، یعنی صرف ایک ان دیکھی اور اعلیٰ ہستی کا تصور جس نے انسان کو اور ان تمام چیزوں کو جنہیں وہ اپنے چاروں طرف دیکھ رہا تھا، پیدا کیا، لیکن پھر اس کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے اس جگہ سے اس کے قدم بہ تدریج پیچھے ہٹنے لگے، اور توحید کی جگہ آہستہ آہستہ اشراک اور تعدد آلہہ کا تصور پیدا ہونے لگا، یعنی اب اس ایک ہستی کے ساتھ جو سب سے بالاتر ہے دوسری قوتیں بھی شریک ہونے لگیں، اور ایک معبود کی جگہ بہت سے معبودوں کی چو کھٹوں پر انسان کا سر جھک گیا بلکہ

گویا خدا کے معاملہ میں ابتدائی کڑی اونچے درجے کی نمایاں ہوئی، لیکن بعد میں ابھرنے والی کڑیوں کا رخ پستی کی طرف ہو گیا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہاں ارتقار کا عام قانون مؤثر اور نتیجہ خیز نہیں رہا۔

انیسویں صدی کے نظریات اس کے برعکس انیسویں صدی کے علمائے اجتماعیات سلسلہ ارتقار کی ابتدائی کڑی ادھائی تصورات کو بتاتے ہیں، ان کے خیال میں ان ہی سے متعدد الہی قوتوں کا تصور پیدا ہوا جس نے ترقی کر کے خدا کے ایک توحیدی اعتقاد کی شکل اختیار کر لی، اس سلسلے میں یکے بعد دیگرے جو نظریات نمایاں ہو کر علمی حلقوں کو متاثر کرتے رہے وہ یہ ہیں:

(۱) نیچر میٹھس (Nature-myth) یعنی خدا پرستی کی ابتداء ان تصورات اور خرافاتی اساطیر سے ہوئی جو مظاہرِ نظرت کے متعلق بننا شروع ہوئے، مثلاً روشنی کی ہستی کا تصور پیدا ہو گیا، بارش کی قوت نے ایک دیوتا کی شکل اختیار کر لی، قدیم آریائی تصورات سے جو مظاہرِ نظرت کی پرستش پر مبنی تھے اس خیال کا مواد فراہم ہوا تھا۔

(۲) فیتش ورتھپ (Fetich-wortp) یعنی ایسی اشیاء کی پرستش جن سے کسی جنی روح کی وابستگی یقین کی جاتی تھی، اس نظریہ کا سامان افریقہ اور امریکہ کے ان وحشی قبائل کے دینی تصورات کی تحقیقات نے فراہم کیا جن کے حالات انیسویں صدی کے نصف اول میں روشنی میں آئے۔

(۳) مین ازم (Man-ism) یعنی اجداد پرستی، انسان کو آبار و اجداد کی محبت عظمت نے پہلے ان کی پرستش کی راہ دکھائی، پھر قانون ارتقار کے ماتحت خدا پرستی کی نوعیت پیدا کر لی، اجداد پرستی کا ذہنی مواد صحرائین اور چرواہوں کی جستجو کرنے والے قبیلوں کے ابتدائی تصورات میں موجود تھا، اور چین کی قدیم تاریخ میں بھی اس کا سراغ بہت دور تک ملنے لگا تھا۔

(۴) ای۔ بی۔ ٹیلر کا اینیمزم (Animism) اس سے مقصود یہ ہے کہ انسان کے تصورات میں اس کی جسمانی زندگی کے علاوہ ایک مستقل روحانی زندگی کا تصور بھی پیدا ہوا ہے، یہی تصور ٹیلر کے نزدیک خدا پرستی اور دینی عقائد کا بنیادی مادہ تھا۔

(۵) مصر، بابل اور اشوریا کے قدیم آثار و کتبات کے حل سے تاریخ قدیم کا ایک بالکل نیا میدان سامنے آیا کہ وادی نیل اور وادی دجلہ و فرات یہ دونوں قدیم تمدن خدا پرستی کی پیدائش کی ابتدائی بنیاد مظاہرِ نظرت کے تاثرات کو قرار دیتے تھے، اور خصوصیت کے ساتھ اجرام سماوی کے تاثرات پر زور دیتے تھے اس نظریہ کے حامیوں نے اینیمزم (Animism) کی مخالفت کی اور ایسٹرن اینڈ نیچر میٹھا لوجسٹ (Astral and Nature-mythology) کے نام سے مشہور ہوئے۔

(۶) ٹوٹنزم (Totemism) اس سے مقصود مختلف اشیاء اور جانوروں کے وہ انتسابات ہیں جو جمیعت بشری کی ابتدائی قبائلی زندگی میں پیدا ہو گئے تھے اور پھر کچھ عرصے کے بعد ان اشیاء اور جانوروں کا غیر معمولی احترام کیا جانے لگا تھا، اس نظریہ کا مواد قدیم ترین تمدنی عہد کے شکار پیشہ قبائل کے تصورات نے بہم پہنچایا تھا، ہندوستان کی گائے، مصر کا مگرچھ اور بیل، شمالی خطوں کا ریچھ، اور صحرائین قبائل کا سفید بچھڑا اسی نظریہ کے بقایا ہیں، کچھ عرصہ کے بعد ہی یہ نظریہ مجرد قرار دے دیا گیا تھا، مگر پھر اس میں جادو کے توہم کا نیا گوشہ پیدا ہوا جس نے اس کی مقبولیت بڑھا دی۔

مولانا ابوالکلام آزاد ان تمام نظریات کا جائزہ لینے کے بعد ان پر تبصرو کرتے ہوئے لکھتے ہیں: یہ تمام کچھلے نظریے مادی مذہب ارتقا (Materialistic Evolutionism) کی اصل پر مبنی تھے، ان سب کے اندر یہ بنیادی اصل کام کر رہی تھی کہ اجسام و مواد کی طرح انسان کا

دینی عقیدہ بھی بتدریج پختی کر دیوں سے ترقی کرتا ہوا اعلیٰ کر دیوں تک پہنچا ہے، اور خدا پرستی کے عقیدہ میں توحید (Monothism) کا تصور ایک طول طویل سلسلہ ارتقا کا نتیجہ ہے۔ انیسویں صدی کا نصف آخر ڈارون ازم کے شیوع و احاطہ کا زمانہ تھا اور بنسبت، ولیم، اپنسر نے اسے اپنے فلسفیانہ مباحث سے انسانی فکر و عمل کے تمام دائروں میں پھیلا دیا تھا، قدرتی طور پر خدا کے اعتقاد کی پیدائش کا مسئلہ بھی اس سے متاثر ہوا، اور نظر و بحث کے جتنے قدم اٹھے وہ اسی راہ پر گامزن ہونے لگے۔ (ترجمان القرآن ج ۱ ص ۱۲۷)

بیسویں صدی کی تحقیقات | بیسویں صدی کے انقلاب انگیز انکشافات اور زمانہ حال کی تحقیقات نے قانون ارتقاء کے اصول پر مرتب کیے جانے والے ان تمام نظریات کا کھوکھلا پن ظاہر کر کے اب حقیقت پوری طرح آشکار کر دی ہے کہ انسان کے دینی عقائد کی جس نوعیت کو اعلیٰ اور ترقی یافتہ قرار دیا گیا تھا وہ بعد کے زمانہ کی پیداوار نہیں بلکہ جمہیت بشری کی سب سے زیادہ پرانی متاع ہے، مظاہر فطرت کی پرستش، حیوانی امتسابات کے تصورات، اجداد پرستی کی رسوم اور جادو کے توہمات کی اشاعت سے بھی بہت پہلے ایک اعلیٰ ترین ہستی کی موجودگی کا تصور اور خدا کی ہستی کا توحیدی اعتقاد انسانی دل و دماغ کے افق پر طلوع ہوا تھا، اس موقع پر مولانا نے وائٹنبرگ کی پروفیسر ڈیوئیسمٹ کی اس موضوع پر سب سے بہترین کتاب کے اقتباسات نقل کیے ہیں جن میں ارتقائی مذاہب کے تصور کی دجیاں بکھیر دی گئی ہیں اب آئیے دیکھیں کہ بیسویں صدی کی تحقیقی و انکشافات نے مذہب ارتقاء کا کس طرح خاتمہ کر دیا؟ مولانا ابوالکلام آزاد نے سب سے پہلے آسٹریلیا اور جزائر بحر محیط کے وحشی قبائل کے بارے میں بتایا ہے کہ یہ ایک غیر معین تہذیب سے اپنی ذہنی طفولیت کی زندگی بسر کرتے رہے ہیں، ان کا یہ اعتقاد ہی تصور بالکل واضح ہو چکا ہے کہ ایک بالاتر ہستی ہے جس نے ان کی

زمین اور ان کا آسمان پیدا کیا، اور ان کا مرنے اور جینا اسی کے قبضہ و تصرف میں ہے، پھر وہ مصر کے قدیم ترین آثار کی جدید تحقیقات کا ذکر کر کے بتاتے ہیں کہ قدیم مصری تصورات کا پورا سلسلہ اپنی عہد بہ عہد کی تبدیلیوں کے ساتھ ابھرا یا ہے، اس سے صاف نظر آ رہا ہے کہ ایک خدا کی پرستش کا تصور سب سے زیادہ پرانی کر دی ہے، مصر کے وہ تمام معبود جن کے مقبروں سے مشہور عالم ہیکلوں اور مناروں کی دیواریں منقش کی گئی ہیں قدیم ترین عہد میں اپنی کوئی نمود نہیں رکھتے تھے بلکہ صرف ایک "اوسیریس" کی ان دیکھی ہستی کا اعتقاد دیا گئے نیل کی تمام وادیوں پر چھایا ہوا تھا وجلہ و فرات کی وادیوں کی قدیم آبادیوں کے متعلق بتاتے ہیں کہ پہلی عالمگیر جنگ کے بعد عراق کے مختلف حصوں میں کھدائی کی جو نئی ہمیں شہر کی گئی تھیں ان کے انکشافات کے نتیجے میں اب اس میں کوئی شبہ نہیں رہا کہ دریائے نیل کی طرح وجلہ و فرات کی وادیوں میں بھی خدا ایک ہی ان دیکھی ہستی کی صورت میں نمایاں ہوا تھا، اور لوگ شمس و مہر اور کواکب کے بجائے اس کی لازم و مال ہستی کی پرستش کر رہے تھے جس نے ان سب سیاروں کو بنایا ہے۔

ہندوستان میں آریوں کے عہد سے پہلے ہندو کے جو آثار دریافت ہوئے ہیں ان کے مطالعہ و تحقیق سے بھی حقیقت بالکل واضح ہو چکی ہے کہ اس قدیم ترین بستی کے باشندوں کا بنیادی تصور اصنام پرستی کے بجائے توحید الہی کا تھا، وہ اپنے یگانہ خدا کو "اون" کہتے تھے جس کی صفت "وید رکن" ہے، یعنی ایسی ہستی جس کی آنکھیں کبھی غافل نہیں ہو سکتیں لَا تَأْخُذُہٗ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ۔

سامی قوموں اور مختلف علاقوں میں پھیلی ہوئی انکی نسلوں کے بارے میں فرماتے ہیں کہ جدید سامی اثریات کے مطالعہ سے یہ حقیقت بالکل واضح ہو گئی ہے کہ تمام سامی قوموں میں ایک ان دیکھے خدا کی ہستی کا اعتقاد موجود تھا، اور وہ ال الہ یا اللہ کے نام سے پکارا جاتا، اسی

الہ نے کہیں ایل کی صورت اختیار کی، کہیں الوہ کی اور کہیں الایہا کی۔

مولانا آزاد زمانہ حال کی ان علمی تحقیقات کو ادیان عالم کے مقدس نوشتوں کی تصریحات کے عین مطابق بتاتے ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ مصر، یونان، ہندوستان، چین، ایران سب کی مذہبی روایتوں سے اسی کا پتہ چلتا ہے، توراہ کی کتاب پیدائش میں آدم کے قصہ اور قرآن مجید کے اس اعلان میں کہ :

وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا
أُمَّةً وَاحِدَةً.

(یونس . ۱۹)

ابتداء میں تمام انسان ایک ہی گروہ تھے
(یعنی الگ الگ راہوں میں بھٹکے ہوئے
نہ تھے) پھر اختلاف میں پڑ گئے۔

انہیں یہی گونج سنائی دیتی ہے۔

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ مولانا کے نزدیک ایک خدا کے تصور و اعتقاد کی اولیت و قدامت اور اس کے بارے میں ارتقائی نظریہ کا غیر اہم ثابت ہونا مسلم ہے، مگر وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ یہ نظریہ ان انسانی تصورات میں مدد دے سکتا ہے، جو خدا کی صفات کی نقش آرائیاں کرتے رہے ہیں، کیونکہ ان میں نچلے درجوں سے اونچے درجوں کی طرف بڑھا جاسکتا ہے۔

مولانا کے نزدیک خدا کی ہستی کا اعتقاد انسان کے ذہن کی پیداوار نہیں، بلکہ اس کی فطرت کا ایک وجہ رانی احساس ہے، جس میں کسی قسم کے داخلی و خارجی موثرات کی مداخلت نہیں ہو سکتی البتہ وہ یہ کہتے ہیں کہ جب انسان کے ذہن نے اس بالاتر ہستی کا تصور آراستہ کرنا چاہا تو یہ اس کی ذات کا نہ تھا، بلکہ صرف اس کی صفات کا تھا، کیونکہ ابتداء میں اس کا ذہن عہد طفولیت میں تھا اس لیے اس کے تصورات بھی اسی نوعیت کے ہوتے تھے پھر آہستہ آہستہ انسان میں اور اس کے ذہن و ماحول میں ترقی کے ساتھ اس کے تصورات بھی بلند ہوتے گئے۔

مولانا نے اس ارتقار کے یہ تین نقاط تحریر کیے ہیں :

(۱) تجسیم سے تنزیہ کی طرف (۲) تعدد و اشراک سے توحید کی طرف (۳) صفات تہر و جمال سے صفات رحمت و جمال کی طرف۔ ان نقطوں کی کسی قدر وضاحت کے بعد وہ دوسرے بحث کا ذکر کرتے ہیں جو یہ ہے :

نزل قرآن کے زمانے میں صفات الہی | مولانا نے بتایا ہے کہ نزول قرآن کے زمانے میں یہ پانچ
کے بارے میں دنیا کے عام تصورات | دینی تصور فکر انسانی پر چھائے ہوئے تھے، چینی، ہندوستانی
مجوسی، یہودی اور مسیحی، ذیل میں ان پانچوں کی تفصیل ملاحظہ ہو :

مولانا فرماتے ہیں کہ قدیم زمانے سے مقامی خداؤں کے ساتھ میں ایک آسمانی ہستی کا اعتقاد موجود تھا، آسمان کی خصوصیات متضاد ہیں، جہاں اس کے سورج سے روشنی اور گرمی حاصل ہوتی ہے اس کے تارے اندھیری راتوں میں قندیلوں کا کام دیتے ہیں، اس کی بارش زمین کی طرح طرح کی روئیدگی سے معمور کر دیتی ہے، وہاں اس کی بجلیاں ہلاکت کا پیام دیتی اور اس کی گرج دلوں کو ہلا دیتی ہیں، اس لیے آسمانی خدا کے تصور میں بھی یہ دونوں صفتیں موجود ہیں ایک طرف اس کی جو درخشائش ہے، دوسری طرف اس کا تہر و غضب ہے۔

مولانا ان کے اس تصور کا بھی ذکر کرتے ہیں کہ گزرے ہوئے انسانوں کی روجوں کو بھی پریش کا مستحق سمجھا جاتا تھا، کیونکہ دوسرے عالم میں بدبو پنچنے کے بعد ان کو تدبیر و تصرف کی طاقت حاصل ہو جاتی ہے، وہ پانچ سو برس قبل مسیح کے عیسیٰ مصلحین لاؤ۔ نزو (Lao Tzu) اور کنگ فوزی (King Fuzi) کے متعلق بتاتے ہیں کہ انھوں نے بھی آسمان کے

لے مولانا نے تجسیم کا مفہوم یہ بتایا ہے کہ خدا کی نسبت ایسا تصور قائم کرنا کہ وہ مخلوق کی طرح جسم و صورت رکھتا ہے تشبیہ کا مطلب یہ کہ ایسی صفات جو کبریا جو مخلوق کی صفات مشابہتوں اور تنزیہ سے مخصوص ہے کہ ان تمام باتوں کو جو اسے مخلوقات سے مشابہ کرتی ہو اسے مبرا یقین کرنا۔ (ترجمان القرآن ج ۱ ص ۱۳۳)

قدیمی تصور کو باقی رکھا، بلکہ اس کے ساتھ اجداد پرستی کے عقائد بھی شامل کر لیے، گویا آسمانی خدا تک پہنچنے کا ذریعہ گزری ہوئی روجوں کا وسیلہ ہے، یہ تو سل عملاً تبدیل تھا، چین میں قربانی کی رسم عام طور پر رائج تھی، اس کے پیچھے طلب بخشش اور جلب تحفظ دونوں کے تصور کام کرتے تھے، آخر میں ہندوستان کے برہم مذہب کی اشاعت چین میں ہوئی جو مذہب کے اصلی مبادیات سے بہت دور جا چکا تھا، مولانا کے خیال میں یہاں پہنچ کر اس نے مقامی وضع قطع اختیار کر لی، وہ اس مذہب کو خدا کی ہستی کے تصور سے خالی قرار دیتے ہیں، لیکن اس کے پیروں کے بارے میں کہتے ہیں کہ انھوں نے خود برہم کو خدا کی جگہ دے دی اور اس کی پرستش کا ایک ایسا عالمگیر نظام قائم کر دیا جس کی کوئی دوسری نظیر اصنامی مذاہب کی تاریخ میں نہیں ملتی۔

ہندوستانی تصور | مولانا نے ہندوستان کے تصور الوہیت کو متضاد تصوروں کا حیرت انگیز منظر قرار دیا ہے، وہ قدیم برہمنی مذہب کے توحیدی فلسفہ کی فکری بلندیوں اور بے مثال ادبخی سطح کا اعتراف کرتے ہیں، مگر اس کے عملی مذہب کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس نے اشراک تعدوالہ اور اصنامی تصوروں کو وسعت دے کر ہر پتھر کو مجبود اور ہر درخت کو خدا بنالیا، اس مذہب کے خواص نے اپنے لیے توحید کی جگہ پسند کی اور عوام کے لیے اشراک اور اصنام پرستی کی راہ مناسب سمجھی اور انھیں انھوں کے لیے وحدۃ الوجود سب کچھ تھا، مولانا نے اپنشد کے توحیدی اور وحدت الوجودی تصور کا جائزہ بڑی دقت نظر سے لیا ہے، اور رگ وید کے زمزموں میں توحیدی تصور کی جھلک دکھائی ہے، اور خداؤں کے ہجوم تین دائروں زمین، فضا اور آسمان میں سمٹ آئے، اور پھر ایک رب الاربابی تصور کی نوعیت پیدا کر لیتے

مولانا نے رب الاربابی تصور کے متعلق بتایا ہے کہ "اس کی وہ نوعیت ہے، جب خیال کیا جاتا ہے کہ بہت سے خداؤں میں ایک خدا سب سے بڑا ہے، اور چھوٹے خداؤں کو اس کے ماتحت رہنا پڑتا ہے جیسا کہ یونانیوں اور رومیوں کا عقیدہ مشرقی کی نسبت تھا (ترجمان القرآن ج ۱ ص ۱۳۸)۔"

تذکرہ کیا ہے۔

وہ اپنشد کے ذات مطلق (برہما) کو ذات مشخص (ایشور) کے مرتبہ میں آنانے کے ضمن میں وحدۃ الوجودی عقیدہ میں خدا کی سلبی و ایجابی صفتوں کے نمودار ہونے کا ذکر کرتے ہیں، جس سے توحیدی تصور کی بلندی کا پتہ چلتا ہے، مگر اشراک و تعدد کی آمیزش سے خالی نہیں بتاتے، کیونکہ توحید فی الذات کے ساتھ توحید فی الصفات کا بے میل عقیدہ اس جگہ گر نہیں ہے، اس طرح کے تضاد کی نشاندہی کرنے کے بعد مولانا ابوالکلام نے ویدت کے فلسفہ کی وسعت و گہرائی کا ذکر کیا ہے، مگر یہاں بھی اس کی صراحت کی ہے کہ خواص کے توحیدی تصور میں عوام کے اشراک تصور سے مفاہمت کا جو میلان پیدا ہو گیا تھا وہ متزلزل نہ ہو سکا، بلکہ اور زیادہ مضبوط اور وسیع ہوتا گیا، ان کے خیال میں اس طرح گویا ایک قسم کے توحیدی اشراک تصور کا مخلوط مزاج پیدا ہو گیا جو بیک وقت فکر و نظر کا توحیدی تقاضا بھی پورا کرنا چاہتا تھا، اور ساتھ ہی اصنامی عقائد کا نظام عمل بھی سنبھالے رکھنا چاہتا تھا۔

مولانا کے خیال میں کائنات کے جن تو ائے مدبرہ کو سامی تصور نے ملاک اور ملائکہ سے تعبیر کیا تھا، اسی کو آریائی تصور نے دیو اور زتا سے تعبیر کیا جن میں تدبیر اور تصرف کی استقلال طاقت تسلیم کی گئی، اور جب توحیدی تصور کے قیام سے وہ استقلال باقی نہیں رہا، تو تو سل اور نزلف کا درمیانی مقام پیدا کر لیا گیا، یعنی اگرچہ وہ خود خدا نہیں مگر خدا تک پہنچنے کے لیے انسان کی پرستش ضروری ہوئی، اسی تو سل و نزلف کے عقیدہ کو مولانا ہر جگہ توحیدی اعتقاد و عمل کی تکمیل میں خلل ڈالنے والا بتاتے ہیں، ان کے نزدیک شرک فی الصفات اور شرک فی العبادت کے اسی عنصری مادہ سے ہندوستان کا عملی مذہب سرتاسر اشراک اور اصنام پرستی کے عقائد سے معمور ہو گیا، جس کے نتیجے میں ہندو عقیدہ کے توحیدی تصور کا

نشان معدوم ہو گیا، اور وہ ایک ایسا راز بن گیا جس تک خاص خاص عارفوں ہی کی رسائی ہو سکتی ہے، اس کا سراغ پہاڑوں کے غاروں میں تو مل سکتا ہے مگر کوچہ و بازار میں نہیں مل سکتا اور یحیٰ بن یزید کی طرح صدی عیسوی میں اس مذہب کی یہ متضاد صورت حال دیکھ کر حیران رہ گیا تھا، سولہویں صدی میں ابو الفضل کو بھی یہی حیرانی پیش آئی اور پھر اٹھارہویں صدی میں سر ولیم جونز کو۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ شروع ہی سے ہندوستان میں مصلحتی عقیدہ و عمل کی مختلف راہیں رکھی گئی ہیں، تاکہ خواص و عوام دونوں کی فہم و استعداد کی رعایت ملحوظ رہے، توحیدی تصور خواص کے لیے تھا، کیونکہ وہی اس بلند مقام کے متحمل ہو سکتے تھے، اور اصنامی تصور عوام کے لیے تھا، جو ان کی عقل و فہم کے لحاظ سے موزوں تھا، اور چونکہ خواص بھی جمعیت و معاشرت کے عام ضبط و نظم سے باہر نہیں رہ سکتے تھے، اس لیے عملی زندگی میں انھیں بھی اصنام پرستی کے تقاضے پورے کرنے ہی پڑتے تھے، اس طرح ہندو زندگی کی بیرونی وضع قطع بلا استثناء شرک و اصنام پرستی ہی کی رہتی آئی، مولانا اس موقع پر ایک ہندو مصنف کے حوالے سے تحریر فرماتے ہیں:

”گوتم بدھ کے عہد میں جو مذہب ملک پر چھایا ہوا تھا اس کے نمایاں خط و خال یہ تھے کہ لین دین کا ایک سودا تھا جو خدا اور انسانوں کے درمیان ٹھہر گیا تھا، جب کہ ایک طرف ادنیٰ شکر کا برہما تھا جو ذات الہیہ کا ایک اعلیٰ اور شائستہ تصور پیش کرتا تھا، تو دوسری طرف ان گنت خداؤں کا ہجوم تھا، جن کے لیے کوئی حد بندی نہیں ٹھہرائی جاسکتی تھی آسمان کے سوا سارے، مادہ کے عناصر، زمین کے درخت، جنگل کے حیوان، پہاڑوں کی چٹانیں، دریاؤں کی جہولیں، غرض کہ موجودات خلقت کی کوئی قسم ایسی نہ تھی جو خدا کی حکومت میں شریک نہ کر لی گئی،“

گویا ایک بے لگام اور خود رو تخیل کو پروانہ مل گیا تھا کہ دنیا کی جتنی چیزوں کو خدائی مسند پر بیٹھا سکتا ہے بے روک ٹوک بیٹھا رہے، پھر جیسے خداؤں کی یہ بے شمار بھڑکیں بھی اس کے ذوق خدا سازی کے لیے کافی نہ ہوئی ہوں، طرح طرح کے عفریتوں اور عجیب غلط جسموں کی متخیلہ صورتوں کا بھی ان پر اضافہ ہوتا رہا۔

اس میں شبہ نہیں کہ ادنیٰ شدوں نے فکر و نظر کی دنیا میں ان خداؤں کی سلطانی برہم کر دی تھی، لیکن عمل کی زندگی میں انھیں نہیں چھوڑا گیا، وہ بدستور اپنی خدائی مسندوں پر بیٹھے رہے۔

شمسی یا بدھ مذہب کے تصورات | مولانا نے ہندوستان کے برہمنی مذہب کی طرح یہاں کے

لے پروفیسر ایس۔ رادھا کرشنن: انڈین فلاسفی ج ۱ ص ۴۵۳ طبع ثانی بحوالہ ترجمان القرآن ج ۱ ص ۱۴۳۔ لے مولانا فرماتے ہیں کہ شمن سنسکرت میں زاہد اور تارک الدنیا کو کہتے ہیں، بدھ مذہب کے تارک الدنیا بھکشو اسی لقب سے پکارے جاتے تھے، رفتہ رفتہ تمام بیروان بدھ کو شمنی کہنے لگے، عربوں نے اسے سمنی ”اور وسط ایشیا کے باشندوں نے شامانی“ بنالیا، زکریا رازی، البیرونی اور ابن الندیم نے بدھ مذہب کا ذکر سمنیہ ہی کے نام سے کیا ہے، البیرونی بدھ مذہب کی عالمگیر اشاعت کی تاریخ سے واقف تھا، کتاب الہند کی پہلی فصل میں اس طرف اشارات کیے ہیں، چنگیز خان کی نسبت یہ تصریح ملتی ہے کہ وہ شامانی مذہب کا پیرو تھا، یعنی بدھ مذہب کا، چونکہ شامانی اور بدھ مذہب کا مترادف واضح نہیں ہوا تھا اس لیے انیسویں صدی کے بعض یورپی مورخین کو طرح طرح کی غلط فہمیاں ہوئیں، اور وہ اس کا صحیح مفہوم متعین نہ کر سکے، یہ غلط فہمی یورپ کے علم اہل قلم میں آج بھی موجود ہے، شمالی ساہیوالہ اور چینی ترکستان کے ہمسایہ علاقوں کے تورانی قبائل اپنے مذہبی پیشواؤں کو (جو تبت کے لاماؤں کی طرح ملکی پیشوائی (بقیہ ص ۹۸ پر)

بدھ مذہب کا بھی تذکرہ کیا ہے، اس کا ظہور قدیم برہمنی مذہب کے بعد ہوا، اور اسلام سے قبل ہی ہندوستان کا عام مذہب تھا، مولانا نے لکھا ہے کہ ایک گروہ کے خیال میں یہ اپانی شدوں کی تعلیم ہی کا ایک عملی استغراق ہے، مگر اب عام خیال یہ ہے کہ اس میں خدا اور روح کا کوئی تصور نہیں، اس کا دائرہ اعتقاد و عمل زندگی کی سعادت و نجات کے مسئلہ میں محدود ہے۔

مولانا کے بیان کے مطابق ان کا ایک گروہ لا اوریت تک پہنچ کر رک گیا اور دوسرے گروہ نے انکار کی راہ اختیار کی، مگر وہ اس کو قطعی نہیں مانتے کہ گوتم بدھ کا سکوت و توقف بھی انکار ہی پر مبنی تھا، ان کے خیال میں ان کا مسلک نفی ذات کا نہ تھا، نفی صفات کا تھا جو ایسا مقام ہے جہاں انسانی فکر و زبان کی تمام تعبیرات معطل ہو جاتی ہیں اور سکوت کے سوا چارہ کار باقی نہیں رہتا۔

مولانا یہ بھی فرماتے ہیں کہ اس مذہب کے ظہور کے وقت اصنام پرستی کے اثرات (بقیہ ص ۹۷) بھی رکھتے ہیں (شامان کہتے ہیں... یہ لوگ بھی بلاشبہ بدھ مذہب کے پیروں میں لیکن ان کا بدھ مذہب منگولوں کے محرف مذہب کی بھی ایک مسخ شدہ صورت ہے، اس لیے اصلیت کی بہت کم جھلک باقی رہ گئی ہے، اور اسی لیے ان کی مذہبی اصلیت کے بارے میں آج کل کے مصنف حیرانی ظاہر کر رہے ہیں، انگریزی میں ان ہی تو رانی قبائل کے مذہب کی نسبت شے من ازم (Shamanism) کی ترکیب رائج ہو گئی ہے، اور جادوگری کے اعمال و اثرات کو

Shamanic اور Shamanistic وغیرہ سے تعبیر کرنے لگے ہیں، یہ زمین بھی وہی شامانی اور شمنی کی ایک محرف صورت ہے، چونکہ ان قبائل میں جادوگری کا اعتقاد عام ہے اور وہ اپنے شامانوں سے بیمار یوں میں جادو کے ٹوٹے کراتے ہیں اس لیے جادوگری کیلئے یہ لفظ مستعمل ہو گیا ہے۔

(ترجمان القرآن حاشیہ ص ۱۳۷)

اور مفسد گہرے تھے، اس لیے اس نے راہ حقیقت کی اس سب سے بڑی ردک کو ختم کرنے کے لیے تمام توجہ زندگی کی عملی سعادت کے مسئلہ پر مرکوز کر دی اور اس پر زور دیا کہ نجات کی راہ ان مہبودوں کی پریشانی کے بجائے اشنا نگ مارگ یعنی آٹھ باتوں میں ہے جو یہ ہیں: علم و عمل کا تزکیہ و طہارت، علم حق، رحم و شفقت، قربانی، ہوا و ہوس سے آزادی، خودی کو مٹانا وغیرہ۔ آگے چل کر اس اضافی انکار نے مطلق انکار کی شکل اختیار کر لی اور پھر برہمنی مذہب کی مخالفت کے غلو نے اس میں مزید شدت پیدا کر دی۔

مولانا فرماتے ہیں کہ گوتم بدھ کی تعلیم جو بھی رہی ہو ان کے ماننے والوں نے خدا کے تصور سے خالی مسند پر خود انھیں بیٹھا دیا، آدھی سے زیادہ دنیا اس کے بتوں سے معمور ہو گئی، بد میں اقا نیم کا عقیدہ بھی وضع کیا گیا جس کے نتیجے میں بدھ کی ایک شخصیت میں تین وجودوں کی نمود ہو گئی، اس کی تعلیم کی شخصیت، اس کے دنیاوی وجود کی شخصیت، اس کے حقیقی وجود کی شخصیت، اور پہلی صدی مسیحی میں آٹھ سو کی علمی روح بھی غائب ہو گئی، اور بالآخر اس مذہب والے دو بڑے فرقوں میں بٹ گئے (۱) ہینیان، یہ فرقہ بدھ کی شخصیت میں ایک رہنما اور معلم کی انسانی شخصیت دیکھنی چاہتا تھا۔

(۲) مہایان، اس فرقہ نے پوری طرح اسے ماورائے انسانیت کی ربانی سطح پر متکون کر دیا تھا، پیردان بدھ کی عام راہ یہی تھی۔

مولانا نے موجودہ زمانے کے بعض شمنیہ محققین کا یہ خیال بھی نقل کیا ہے کہ اشوک کے زمانہ (سلسلہ ۲ ق م) تک بدھ مذہب میں بت پرستی کا عام رواج نہیں ہوا تھا، مگر وہ لکھتے ہیں کہ اگر اس کو صحیح بھی مان لیا جائے جب بھی یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اشوک کے

بعد سے بدھ کے بتوں کی عام پرستش جاری ہو گئی تھی۔

ایرانی مجوسی تصور | مولانا فرماتے ہیں کہ قدیم ایران میں دیوتاؤں کی پرستش اور قربانی کے اعمال و رسوم کی وہی شکلیں رائج تھیں جو ہندوستان کے ویدوں میں پائی جاتی ہیں، دیوتاؤں کی طاقت کے دو بڑے مظہر تھے، ایک روشن ہستیوں کی طاقت جو انسان کو تمام خوشیاں بخشی ہے، اور دوسری برائی کے تاریک عقربہ بتوں کی جو ہر طرح کی ہلاکتوں اور مصیبتوں کا سرچشمہ تھی، آگ کی پرستش کے لیے قربان گاہیں تھیں جن کے پجاری موگوش کہلاتے تھے، آگ کے آتش پرستی کا مفہوم پیدا کر لیا، عربی میں یہی مجوس ہو گیا ہے۔

زردشت کے متعلق مولانا بتاتے ہیں کہ اس نے مزدینا یعنی دیوتاؤں کے بجائے ایک خدا کی پرستش کی تعلیم دی، اور ایرانیوں کو مجوسی عقائد سے نجات دلائی، اور دنیوی زندگی اور مرنے کے بعد کی زندگی کا تصور دیا اور بتایا کہ مرنے کے بعد جسم فنا ہو جاتا ہے مگر روح باقی رہتی ہے، اور اپنے اعمال کے مطابق جزا پاتی ہے۔

دیوتاؤں کی جگہ آتش سپند اور یتا (طاغمہ) کا تصور پیدا کیا، جو خدائے واحد کے احکام کی تعمیل کرتے ہیں، مولانا کے نزدیک اس کی تعلیم میں ہندوستانی آریوں کے وید کا عقائد کا اوصاف نمایاں ہے، مگر وہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ چند صدیوں کے بعد اس کی تعلیم فراموش کر دی گئی، چنانچہ ساسانی عہد میں جب اس کی از سر نو تدوین ہوئی تو یہ قدیم مجوسی، یونانی اور زرتشتی عقائد کا ایک مخلوط مرکب ہو گیا اور یہی اسلام کے ظہور کے وقت ایران کا قومی مذہبی تصور تھا۔

مجوسی تصور کی بنیاد مولانا نے ثنویت (Dualism) پر بتائی ہے یعنی خیر و شر کی دو الگ الگ قوتیں ہیں، ایک کامل سر تا پا خیر و روشنی اور دوسرے کاسر اور تاریکی

اس تصور میں عبادت کی بنیاد سورج اور آگ کی پرستش پر رکھی گئی، کیونکہ روشنی و زندگانی صفات کی سب سے بڑی مظہر ہے۔

یہودی تصور | مولانا اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ ابتداء میں ایک محدود نسلی تصور تھا، جو بتدریج وسیع ہو کر تمام قوموں کا خدا ہو گیا، مگر اس کا نسلی اختصاص کسی نہ کسی شکل میں برابر رہا، چنانچہ ظہور اسلام کے وقت اس کے نمایاں خط و خال نسل و جغرافیہ ہی کے تھے، تورات کے عام صحیفوں کے مطابق اس میں غالب عنصر تہر و غضب اور انتقام و تندیب کا تھا، اس تصور میں انسان اور خدا کا رشتہ اس نوعیت کا ہے جیسے ایک شوہر کا اپنی بیوی سے ہوتا ہے شوہر بہت غیور ہوتا ہے، وہ اپنی بیوی کی سب خطائیں معاف کر دے گا، مگر یہ جرم کبھی معاف نہیں کر سکتا ہے کہ اس کی محبت میں کسی دوسرے مرد کو بھی شریک کرے، اسی طرح خاندان اسرائیل کا خدا بھی غیور ہے، اس نے اسرائیل کے گھرانے کو اپنی جہتی بیوی بنایا اس لیے خاندان اسرائیل کی بے وفائی اور غیر قوموں سے آشنائی کی وہ سخت سزا ضرور دیگا، مولانا کے نزدیک یہ تمثیل بنیاد پرستی ہی موثر اور شاعرانہ کیوں نہ ہو، مگر خدا کے تصور کے لیے ایک ابتدائی درجہ کا غیر ترقی یافتہ تصور تھا۔

مسیحی تصور | یہودی تصور کے مقابلہ میں مولانا فرماتے ہیں کہ مسیحی تصور میں رحم و محبت اور عفو و بخشش کا عنصر غالب تھا، اس میں خدا کا تصور جابر بادشاہ کی طرح تہر آلود اور رشک و غیرت میں ڈوبے ہوئے شوہر کی طرح سخت گیر نہ تھا، بلکہ باپ کی محبت و شفقت کی مثال نمایاں کرتا تھا، انسانی رشتوں میں ماں باپ کا رشتہ سب سے بلند تر ہے، اور اس میں سراسر رحم و شفقت اور پرورش و چارہ سازی ہوتی ہے، اولاد بار بار قصور کرے گی، لیکن نہ ماں کی محبت گردن موڑے گی، اور نہ باپ کی شفقت معافی سے انکار کرے گی، شوہر کے مقابلہ میں

تمثیل ترقی یافتہ ہے، پھر مولانا مسیحی عقائد میں رومی اصنام پرستی کے تصوروں کی آمیزش کا ذکر کرتے ہیں، جس کے نتیجے میں اقاہم ثلاثہ، کفارہ اور مسیح پرستی کے تصور چھانکے تھے، اور اسکندریہ کے فلسفہ آمیز سراسر (Sarp) نے مسیحی اصنامی تصور کی شکل اختیار کر لی، مسیحیت کو بت پرستوں کی بت پرستی سے انکار تھا، مگر خود اپنی بت پرستی پر کوئی اعتراض نہ تھا مولانا کا بیان ہے کہ قرآن کا نزول ہوا تو مسیحی تصور رحم و محبت کی پوری تمثیل کے ساتھ اقاہم ثلاثہ کفارہ اور تجسیم کا ایک مخلوط اثر کی توحیدی تصور تھا۔

فلاسفہ یونان و اسکندریہ کا تصور | مذکورہ بالا پانچوں مذاہب پر گفتگو کے بعد مولانا نے فلاسفہ یونان کے تصور پر بحث کی ہے، ان کے نزدیک تصور اس لیے اہم ہے کہ انسان کی فکری نشوونما کی تاریخ میں اس کا بہت بڑا حصہ ہے، ان کے نزدیک تقریباً پانچ سو برس قبل مسیح یونان میں توحید کا تصور نشوونما پانے لگا تھا، جس طرح ہندوستان میں رگ وید کے دیوانی تصورات نے پہلے رب الاربابی تصور کی نوعیت پیدا کی، جس نے بتدریج توحیدی تصور کی طرف قدم بڑھایا، یہی حال اس معاملہ میں یونان کا بھی تھا، اس سلسلہ میں مولانا پانچویں صدی قبل از مسیح کے فیثاغورس کے فلسفیانہ تصورات اور ہندوستانی طریق فکر کی مشابہت واضح کر کے بتاتے ہیں کہ ہندوستان کی طرح یونان میں بھی خواص اور عوام کے فکر و عمل نے باہم دگر بھونڈ کر لیا تھا، اور توحیدی اور اصنامی عقائد ساتھ ساتھ چلنے لگے تھے۔

مولانا توحیدی تصور کا سب سے بڑا معلم سقراط کو بتاتے ہیں، اس نے اصنامی عقائد سے کوئی سمجھوتہ نہیں کیا، اس کا توحیدی تصور تجسم اور تشبیہ کی تمام آلودگیوں سے پاک تھا، اس کی حقیقت شناس نگاہ میں یونان کی اصنامی خدا پرستی ایک طرح کا مذہب انہ لین دین تھا، اپنے ان تخیلات کی وجہ سے اسے زہر کا جام پینا پڑا، موت سے پہلے اس نے آخری بات

یکہی کہ "وہ ایک کمتر دنیا سے بہتر دنیا کی طرف جارہا ہے" مولانا نے افلاطون کے متعلق لکھا ہے کہ اس نے سقراط کی حکمت کی تدوین کی اور اسے منطقی تحلیل کے ذریعہ کلیات و جزائے کی صورت میں مرتب کیا، اس نے کلیات ہی پر اپنی فلسفیانہ بحث و نظر کی بنیاد رکھی اور حکومت سے لے کر خدا کی ہستی تک سب کو اس نے تصوریات (idea) کا جامہ پہنایا، وہ جس طرح تصوریات اور محسوسات کو الگ ہستی مانتا ہے، اسی طرح یہ بھی کہتا ہے کہ نفس مطلقہ مادہ سے الگ اپنی ہستی رکھتا ہے، اور نفس کی طرح خدا کی ہستی بھی مادیات سے الگ ہے، وہ دو نفسوں میں امتیاز کرتا ہے، ایک کو فانی اور دوسرے کو لافانی قرار دیتا ہے، اسی لافانی نفس کلی نے انسان کے اندر قوت مدرکہ کا چراغ روشن کیا ہے، سقراط نے خدا کی ہستی کے لیے اخیر (متراسر اچھائی اور حسن) کا تصور قائم کیا تھا، افلاطون نے خیر و حبت کا سراغ لگانا چاہا، لیکن سقراط کے صفاتی تصور پر کوئی اضافہ نہ کر سکا۔

ارسطو نے عقل اول اور عقل فعال کا تصور قائم کیا، گویا سقراط اور افلاطون کے

یہاں جس ذات کی صفت اخیر تھی، ارسطو نے اسے عقل بنایا، اس سے معلوم ہوا کہ اخیر اور عقل یونانی فلسفے کے تصور الوہیت کا حاصل ہے، مولانا نے سقراط کے صفاتی تصور کی وضاحت کے لیے افلاطون کی جمہوریت کا ایک مکالمہ بھی پیش کیا ہے، جس کا لب لباب یہ ہے کہ خدا کی توصیف ایسی کرنی چاہیے جیسا کہ وہ اپنی ذات میں ہے، اس کی ذات صالح ہے اس لیے ضروری ہے کہ اس کی صفات بھی صلاح پر مبنی ہوں اور صالح ذات نافع ہوگی ہضر نہیں ہوگی، اس کے نزدیک خدا کا تمام حوادث کی علت ہونا ممکن نہیں، ہم کو صرف اچھائی ہی کی نسبت اس کی طرف کرنا چاہیے، اور برائی کی علت دوسری جگہ ڈھونڈنا چاہیے

وہ تجسم کا بھی منکر ہے۔

اسکندریہ کا مذہب | تیسری صدی مسیحی میں اسکندریہ کے فلسفہ تصوف نے مذہب افلاطون جدید کے نام سے ظہور کیا، مولانا اس کے بانی اور اس کے جانشینوں کے ذکر کے بعد فلاطینس کے متعلق بتاتے ہیں کہ وہ خدا کی ہستی کے بارے میں اسی نتیجہ پر پہنچا جس پر اوپانی شرک کے مصنف پہونچ چکے تھے، یعنی نفی ذات، کیونکہ ذات مطلق ہمارے تصور و ادراک کے تمام تغیرات سے ماوراء ہے، اس کے بارے میں ہم کوئی حکم نہیں لگا سکتے ہیں نہ موجودیت سے تعبیر کر سکتے ہیں نہ جوہر سے، یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ زندگی ہے، حقیقت ان تمام تعبیروں سے ماوراء اور اہے، مولانا اسکندریہ کے کلیمنٹ (Clement) کے حوالہ سے اس مسلک کا خلاصہ یہ تحریر کرتے ہیں: "اس کی شناخت اس سے نہیں کی جاسکتی کہ وہ کیا ہے صرف اس سے کی جاسکتی ہے کہ وہ کیا کچھ نہیں ہے"

یعنی یہاں صرف سلب و نفی کی راہ ملتی ہے، ایجاب و اثبات کی راہیں بند ہیں، مولانا فرماتے ہیں کہ ازمہ وسطیٰ کے یہودی فلاسفہ نے بھی یہی مسلک اختیار کیا تھا، مریٰ ابن سیمون (۶۰۵ء) خدا کو الوجود کہنے کا منکر ہے، کیونکہ وحدت و عدم شرکت کے تصورات اضافی نسبتوں سے خالی نہیں۔

قرآنی تصویر | قرآن مجید کے ظہور کے وقت چھٹی صدی مسیحی میں خدا کی ذات و صفات کے متعلق پائے جانے والے ان تصورات کا جائزہ لینے کے بن حضرت مولانا قرآن مجید کے تصور الہی کو نمایاں کرتے ہیں، اور اس کی پیش کردہ تصویر کو سب سے جامع اور بلند تر قرار دیتے ہیں، اس سلسلہ کے قابل غور امور یہ ہیں:

(۱) تنزیہ کی تکمیل | مولانا کے نزدیک قرآن کا تصور تجسم کے شائبہ سے پاک اور تشریح کے

مرتبہ کمال پر پہونچا ہوا ہے، اس سے پہلے تنزیہ کا سب سے اعلیٰ مرتبہ یہ تھا کہ اصنام کی جگہ ایک ان دیکھے خدا کی پرستش کی جائے، لیکن صفات الہی کے بارے میں انسانی اوصاف و جذبات کی مشابہت اور جسم و ہیئت کے تشل سے کوئی تصور بھی خالی نہ تھا، کیونکہ اس ذات ایک انسانی فکر اس درجہ بلند نہیں ہوا تھا کہ تشل کے بغیر صفات الہی کا جلوہ دیکھ لیتا اس لیے ہر تصور کی بنیاد تمام تشل و تشبیہ پر رکھی گئی، یہاں تک کہ یہودی تصور بھی اس کے سیر آلودہ ہے حالانکہ اس نے اصنام پرستی کی کوئی شکل بھی جائز نہیں رکھی، تو رات میں خدا کے تمام مخاطبات انسانی اوصاف و جذبات کی تشبیہ سے ملبوس حضرت مسیح نے خدا کی رحمت کا عالمگیر تصور پیدا کرنے کے لیے باپ کی تشبیہ و تشل کے تمام پردے اٹھا کر انسانی اوصاف و جذبات کی مشابہت ختم کر کے مجازی جگہ حقیقت کا جلوہ نمایاں کر دیا ہے، وہ کہتا ہے:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ - اس کے مثل کوئی شے نہیں، کس چیز سے

(شوری: ۱۱)

بھی تم اسے مشابہ نہیں ٹھہرا سکتے۔

انسان کی نگاہیں اسے نہیں پاسکتیں

لیکن وہ انسان کی نگاہوں کو دیکھ

رہا ہے، وہ بڑا ہی باریک میں اور

آگاہ ہے۔

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ

وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ

وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

(انعام: ۱۰۳)

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. اللَّهُ

الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ

يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَكَ

كُفُوًا أَحَدٌ (اخلاص: ۴)

اللہ کی ذات یگانہ ہے، بے نیاز ہے

اس کو کسی کی احتیاج نہیں، نہ تو

اس سے کوئی پیدا ہوا، نہ وہ کسی سے

پیدا ہوا، اور نہ کوئی ہستی اس کے

درجہ اور برابری کی ہوئی۔

اس کی مزید وضاحت کے لیے مولانا نے حضرت موسیٰ کے مشاہدہ الہی کے متعلق تورات اور قرآن کے بیانات بھی نقل کیے ہیں، تنزیہ کا یہ بر تصور بیان کرنے کے بعد مولانا تعطیل سے اس کا فرق واضح کرتے ہیں، اور بتاتے ہیں کہ تنزیہ یہ ہے کہ جہاں تک عقل بشری کی پہونچ ہے صفات الہی کو مخلوقات کی مشابہت سے پاک اور بلند رکھا جائے، اور تعطیل یہ ہے کہ تنزیہ کے منع و نفی کو اس حد تک پہونچا دیا جائے کہ فکر انسانی کے تصور کے لیے کوئی بات باقی ہی نہ رہے، اس سے ثابت ہوا کہ قرآن کا تصور تنزیہ کی تکمیل ہے، تعطیل کی ابتدا نہیں ہے، حقیقت یہ ہے کہ جس طرح اثبات صفات میں غلو تشبیہ کا باعث ہے، اسی طرح نفی صفات میں غلو تعطیل کا موجب ہے، اور دونوں میں انسانی تصور کے لیے ٹھوکر ہے، ایسے قرآن کی راہ ان دونوں کے درمیان ان کی انتہائی سمتوں کے میلان سے سچتی ہوئی شکل گئی مولانا اس نازک مسئلہ کی دقیق اور کسی قدر فلسفیانہ انداز میں تشریح کرنے کے بعد اس کا پتہ ان لفظوں میں بیان کرتے ہیں:

قرآن نے جو راہ اختیار کی وہ ایک طرف تو تنزیہ کو اس کے کمال درجہ پر پہونچا دیتی ہے دوسری طرف تعطیل سے بھی تصور کو بچالے جاتی ہے، وہ فرداً فرداً تمام صفات و افعال کا اثبات کرتا ہے، مگر ساتھ ہی مشابہت کی قطعی نفی بھی کرتا جاتا ہے، وہ کہتا ہے خدا حسن و خوبی کی ان تمام صفتوں سے جو فکر انسانی میں آسکتی ہیں متصف ہے، وہ زندہ ہے، قدرت والا ہے، پالنے والا ہے، رحمت والا ہے، دیکھنے والا، سننے والا، سب کچھ جاننے والا ہے، اور پھر اتنا ہی نہیں، بلکہ انسان کی بول چال میں قدرت و اختیار اور ارادہ و فعل کی جتنی شائستہ تعبیرات ہیں انہیں بھی بلاتامل استعمال کرتا ہے، مثلاً خدا کے ہاتھ تنگ نہیں، بَلْ يَدَاهُ

مَبْسُوطَتَانِ (المائدہ: ۶۳) اس کے تحت حکومت و کبریائی کے احاطہ سے کوئی گوشہ باہر نہیں، وَبِشِعْ كُسُيْتُهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ (بقرہ: ۲۵۵) لیکن یہ بھی صاف صاف اور بے لچک الفاظ میں کہہ دیتا ہے کہ اس سے مشابہ کوئی چیز نہیں جو تمہارے تصور میں آسکتی، وہ عظیم المثال ہے، لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (شوری: ۱۱) تمہاری نگاہ آ پانہیں سکتی، لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ (انعام: ۱۰۳) تم اس کے لیے اپنے تخیل سے شایا نہ گھرو: فَلَا تَضُرُّوْا لِلّٰهِ الْأَمْثَالَ (نحل: ۷۴) پس ظاہر ہے کہ اس کا زندہ ہونا ہمارے زندہ ہونے کی طرح نہیں ہو سکتا، اس کی پروردگاری ہماری پروردگاری کی طرح نہیں ہو سکتی، اس کا دیکھنا، سنا، جاننا ویسا نہیں ہو سکتا جس طرح کے دیکھنے سننے اور جاننے کا ہم تصور کر سکتے ہیں، اس کی قدرت و بخشش کا ہاتھ اور جلال و احاطہ کا عرش ضرور ہے، لیکن یقیناً اس کا مطلب وہ نہیں ہو سکتا جو ان لفظوں کے مدلولات سے ہمارے ذہن میں مشکل ہونے لگتا ہے (ترجمان القرآن ج ۱ ص ۱۵۹) گویا مولانا کے نزدیک تنزیہ کی طرف زیادہ جھکنے سے آدمی تعطیل میں گر جاتا ہے، اور اثبات صفات میں دور نکل جانے سے تشبیہ و مجسم میں کھو جاتا ہے، اس لیے دونوں کے درمیان قدم سنبھالے رکھنے ہی میں نجات اور سلامتی ہے، نہ اثبات صفات کا دامن چھوڑنا چاہیے، اور نہ تنزیہ کی باگ ڈھیلی ہونی چاہیے۔ وہ مسئلہ صفات میں مسلمانوں کے کلامی فرقوں کے غلو کو اپنی شد کے مصنفوں سے بھی سوا بتاتے ہیں، باطنیہ، جہمیہ، معتزلہ و اشاعرہ کی تا دیلوں کو تعطیل سے تعبیر کرتے ہیں، اس بحث کو واضح کرتے ہوئے مولانا نے قرآن کے مطالب کی دو نوعیتیں بیان کی ہیں، حکمت و مشابہات، اور بتایا ہے کہ حکمت وہ باتیں ہیں جو صاف صاف ہوتی ہیں، اور انسان کی سمجھ میں آجاتی ہیں اور اس کی عملی زندگی سے تعلق رکھتی ہیں، اور مشابہات وہ

جن کی حقیقت آدمی نہیں پاسکتا، اور ایک خاص حد تک جا کر اسے رک جانا پڑتا ہے، صفات الہی مشابہات میں داخل ہیں قرآن کے نزدیک اس میں فکری کاوشیں بے سود اور کج اندیشی کا باعث ہیں، اس لیے تفویض کے سوا کوئی چارہ کار نہیں جو اصحاب حدیث اور تفسیر کا حصہ ہے۔

۲۔ صفات رحمت و جمال | مولانا کے نزدیک صفات رحمت و جمال کے قرآنی تصور میں شان تکمیل نمایاں ہے۔ نزول قرآن کے زمانے میں یہودی تصور کے مطابق یا تو قہر و غضب کا عنصر غالب تھا، یا مجوس کا مادی تصور نور و ظلمت تھا، یا مسیحیت کا تصور جو صرف رحم و محبت سے عبارت تھا مگر جزا سے خالی تھا پیرانہ میں بھی اسی تصور پر زور دیا ہے مگر عدالت کے لیے کوئی جگہ باقی نہیں رکھی گئی ہے مولانا ثابت کرتے ہیں کہ قرآن نے رحمت و جمال کا ایسا کامل تصور پیدا کر دیا ہے کہ جس میں جزائے عمل کا سرشتہ ہاتھ سے نہیں دیا، مگر اعتنا و جزا کو قہر و غضب کے بجائے عدالت پر مبنی رکھا اسی لیے صفات الہی کے بیان میں شاعرانہ

قُلْ اَدْعُوا اللّٰهَ اَوْ اَدْعُوا الرَّحْمٰنَ
اَيَّا مَآ تَدْعُوْا فَلَهُ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی
اے پیغمبر! ان سے کہہ دو تم خدا کو اللہ کے
نام سے پکارو یا رحمن کہہ کر پکارو، جس صفت سے
بھی پکارو اس کی ساری صفیتیں حسن و خوبی کی ہیں

(اسراء : ۱۱۰)

یعنی قرآن کے نزدیک خدا کی تمام صفیتیں حسن و خوبی ہیں قہار و جبار میں بظاہر قہر و جلال ہے مگر قرآن نے ان کو بھی اسی لیے حسن کہا ہے کیونکہ اس میں قدرت و عدالت کا ظہور ہے جو حسن و خوبی ہے نہ کہ خوفناکی و خوفناکی، سورہ حشر میں صفات رحمت و جمال کے ساتھ قہر و جلال کا ذکر بھی ہے اور سب کے اسمائے حسنی کہا گیا ہے، سورہ فاتحہ میں تین صفیتیں نمایاں کی گئی ہیں، ربوبیت، رحمت اور عدالت، اور قہر و غضب کی کسی صفت کو اس میں جگہ نہیں دی گئی۔

۳۔ اشراک تصورات کا کلی انسداد | مولانا توحید و اشراک کے بارے میں قرآنی تصور کو نہایت کامل، بے لچک اور تمام مذاہب کے تصور سے ممتاز اور ذاتی قرار دیتے ہیں کیونکہ قرآن سے پہلے کے مذاہب نے توحید کے

ایجابی پہلو پر زور دیا تھا مگر سلبی پہلو کو انھوں نے نظر انداز کر دیا ہے، ایجابی پہلو یہ ہے کہ خدا ایک ہے اسی کو توحید فی الذات سے تعبیر کیا جاتا ہے، اہل سلبی پہلو یہ ہے کہ اس کی طرح کوئی نہیں، یہ توحید فی الصفا ہے، جس کا اقتضایہ یہ ہے کہ صفات الہی میں بھی کوئی دوسری ہستی اس کی شریک نہیں ہے، مولانا یہ تو مانتے ہیں کہ قرآن سے پہلے مذاہب میں عقیدہ توحید کی تعلیم موجود تھی لیکن اس کے باوجود وہ ان مذاہب کو شخصیت پرستی، عظمت پرستی اور اصنام پرستی سے خالی نہیں سمجھتے جس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔ مولانا نے سب زیادہ مازک مسئلہ معلوم و رہنما کی شخصیت کو بتایا ہے اس کی عظمت شان کے بغیر کسی تعلیم کو عظمت و رفعت حاصل نہیں ہوتی، لیکن شخصیت کی عظمت کے حدود میں سب کو ٹھوکر لگی ہے چنانچہ کبھی کسی شخصیت کو خدا کا اودھامار بنایا گیا جس کو ابن اللہ سمجھا گیا، اور کبھی اس کو خدا کا شریک و ہم ٹھہرایا گیا، یا کم از کم اس کی تعظیم میں بندگی و نیاز کی شان پیدا کر دی گئی۔

مولانا یہودیوں کے بارے میں فرماتے ہیں کہ انھوں نے اپنے پیغمبروں کی قبروں پر مکمل تعمیر کر کے انھیں عبادت گاہوں کی طرح مقدس بنا دیا، گو تم بدھ کے متعلق صراحت کرتے ہیں کہ اس کی تعلیم اصنام پرستی کی نہ تھی اس کی آخری وصیت اپنی نقشب کی راگھ کی پوجا کی ممانعت کی تھی، مگر اس کے پیروؤں نے اس کی خاک اور یادگاروں پر مذبح تعمیر کرنے ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس کے مجسموں سے زمین کا کوئی گوشہ باقی نہیں چھوڑا، یہاں تک کہ اس سے زیادہ کسی شخصیت کے مجسمے نہیں بنائے گئے، مسیحیت کی تعلیم تلہر توحید کی تھی لیکن حضرت مسیح کو تو سب سے بھی نہیں گزری کہ ان کی الوہیت کا عقیدہ نشوونما پا چکا تھا۔ ان مذاہب کے مقابلہ میں مولانا قرآن کی نمایاں خصوصیت یہ بتاتے ہیں کہ اس نے توحید فی الصفات کا کامل نقشہ کھینچ کر اشراک کے تمام دروازے بند کر دیے، وہ سورہ فاتحہ میں اَيَّاكَ نَعْبُدُ وَ اَيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ کا ذکر کر کے دکھاتے ہیں کہ اس میں صرف خدا ہی کی عبادت و استعانت کی تلقین کی گئی ہے اور قرآن کی ہر سورہ بلکہ ہر صنف میں توحید فی الصفات اور ودا اشراک پر زور دیا گیا ہے۔

مولانا اس نکتہ کو بھی قابل غور بتاتے ہیں کہ قرآن مجید نے مقام نبوت کی حد بندی کر کے شخصیت پر ہمیشہ کے لیے خاتمہ کر دیا ہے اور بجا بجا صاف اور قطعی لفظوں میں پیغمبر اسلام کی بشریت و بندگی کو نمایاں کیا ہے مولانا اسلام کے بنیادی کلمہ کی طرف خصوصیت سے متوجہ کر کے بتاتے ہیں کہ اس میں خدا کی توحید ہی کی طرح پیغمبر اسلام کی بندگی اور درجہ رسالت کا بھی اعتراف ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں امور اسلام کی اصل و اساس ہیں، پیغمبر اسلام کی بندگی کے اس اقرار کے بعد عبودیت کی ہر معبودیت اور رسالت کی ہر اوتار کے تخیل کی کوئی گنجائش ہی کہاں باقی رہ جاتی ہے، کیونکہ خدا کی توحید کی طرح پیغمبر کی بندگی کے اقرار کے بغیر کوئی شخص اسلام میں داخل ہی نہیں ہو سکتا، آخر میں مولانا بڑے پتے کی بات فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد مسلمانوں میں بہت سے اختلافات پیدا ہوئے لیکن ان کی شخصیت کے بارے میں کبھی کوئی سوال پیدا نہیں ہوا، آپ کی وفات کے بعد حضرت ابو شحمہ رضی اللہ عنہ نے برسر منبر اعلان کیا کہ

من کان منکم یعبد محمداً
فان محمد اقد مات، و
من کان منکم یعبد اللہ
فان اللہ حی لا یموت۔
(بخاری)

۴۔ عوام و خواص دونوں کے لیے ہم مولانا کے اس خیال کا پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ قرآن مجید سے پہلے خدا کا ایک تصور تو حقیقی تھا جو خواص کے لیے تھا، اور عوام کی مجازی تھا جو عوام کے لیے تھا، اس ضمن میں انھوں نے ہندوستان کے بارے میں بتایا تھا کہ خدا شناسی کے تین درجے تھے عوام کے لیے دیوتاؤں کی پرستش خواص کے لیے براہ راست خدا کی

پرستش، انھیں خواص کے لیے وحدۃ الوجود کا شاہدہ، مولانا یونان کے تصور کو بھی اس سے قریب تر بتاتے ہیں اب قرآن کے بارے میں یہ فرماتے ہیں کہ اس کے یہاں حقیقت و مجاز یا خاص و عام کا کوئی امتیاز نہیں ہے، وہ سب کو خدا پرستی کی ایک ہی راہ دکھاتا ہے، اور سب پر اعتقاد و ایمان کا ایک ہی دروازہ کھولتا ہے۔

ہندوستان کے تصور کے فرق مراتب سے مولانا اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ یہاں کا مذہبی نقطہ خیال ابتداء سے فکر و عمل کی رواداری پر قائم رہا ہے، اس کا دائرہ فکر اتنا تنگ اور بے پیکر نہیں ہے کہ کسی اور فکر کی اس میں گنجائش نہ سکے، چنانچہ خواص توحید کی راہ پر گامزن ہوئے لیکن عوام کے لیے دیوتاؤں کی پرستش اور مورتیوں کی معبودیت کی راہیں بھی کھلی چھوڑ دی گئیں، اس ہر عقیدہ اور ہر عمل کے لیے گنجائش نکال لی گئی، اور ہر طور طریقہ کو آزادانہ نشو و نما کا موقع ملا، وہی قوموں کی طرح یہاں مذہبی اختلافات جنگ و جدال کا ذریعہ نہ بنا، بلکہ آپس کے سمجھوتوں کا ذریعہ بنا مولانا کے نزدیک یہ رواداری اور مفاہمت اگر خوبی ہے تو عقیدہ کی مضبوطی رائے کی پختگی اور فکر کی استقامت بھی خوبی ہے، اور ان کو وہ دو مختلف حالتیں بتا کر ان کا الگ الگ حکم بتاتے ہیں اور ان میں حد بندی قائم کرنے پر زور دیتے ہیں ان کے خیال میں پہلی حالت یہ ہے کہ کسی خاص عقیدہ و عمل کی خوبی ہم پر واضح ہو جائے اور کوئی خاص نتیجہ روشن ہو کر سامنے آجائے، اس کے بعد بھی اگر ہم نے رواداری کو راہ دی تو یہ اعتقاد کی کمزوری اور یقین کا فقدان ہوگا اور لوگ نہ ہوگی، دوسری حالت وہ یہ بتاتے ہیں کہ جس طرح ہم کسی نتیجے تک پہنچے اسی طرح ایک دوسرا شخص کسی دوسرے نتیجے تک پہنچا، ایسی حالت میں ہم کو اسے اس کی راہ پر چلنے دینا چاہیے اور اس کے حق کا انکار نہیں کرنا چاہیے، رواداری کا یہ صحیح محل مولانا اسی حالت کو بتاتے ہیں دونوں حالتوں میں امتیازی خط نہ کھینچنا مولانا کے نزدیک بے اعتدالی اور خرابیوں کی

بڑھے، وہ فرماتے ہیں کہ ایک طرف اگر اعتقاد کی مضبوطی آئی تو رواداری کے تمام تقاضے بھلا دیے گئے، اور دوسروں کے اعتقاد و عمل میں جبراً مداخلت کی جانے لگی، دوسری طرف اگر رواداری آئی تو اس بے اعتدالی کے ساتھ آئی کہ استقامت فکر و رائے کے لیے کوئی جگہ نہیں رہی، ہر عقیدہ لچک گیا، اور ہر یقین ہلنے لگا، مولانا پہلی بے اعتدالی کی مثال مذہبی رنگ نظری اور سخت گیری کو بتاتے ہیں، جس کے نتیجے میں خوں چکان واقعات رونما ہوئے، اور دوسری بے اعتدالی کی مثال ہندوستان کی تاریخ کو بتاتے ہیں، یہاں فکر و عقیدہ کی کوئی بلندی بھی دہم و جہالت کی گراوٹ سے محفوظ نہیں رہی اور علم و عقل اور دہم و جہل میں ہمیشہ سمجھوتوں کا سلسلہ جاری رہا، مولانا کے بیان کے مطابق اس زمانے کے مورخوں نے بھی اس صورت حال کا اعتراف کیا ہے، اس کے بعد مولانا قرآن کے تصور الہی کی بنیادی خصوصیت ان لفظوں میں تحریر فرماتے ہیں:

”اس نے کسی طرح کی اعتقادی مفاہمت اس بارے میں جائز نہیں رکھی، وہ اپنے توحیدی اور تنزیہی تصور میں سراسر بے میل اور بے لچک رہا، اس کی یہ مضبوط جگہ کسی طرح بھی ہمیں روادارانہ طرز عمل سے روکنا نہیں چاہی، البتہ اعتقادی مفاہمتوں کے تمام دروازے بند کر دیتا ہے“ (ترجمان القرآن ج ۱ ص ۱۷۰)

۵۔ تصور الہی کی بنیاد | مولانا نے قرآن مجید کے تصور الہی کی پانچویں خصوصیت یہ بتائی ہے کہ انسان کا عالمگیر وجدانی احساس | کہ یہ کوئی ایسا پیچیدہ راز اور معمہ نہیں ہے جس کو حل کرنے کے لیے نظر و فکر کی کاوش ضروری ہو، اور جسے ایک خاص طبقہ کا ذہن ہی حل کر سکے، بلکہ اس کی بنیاد انسان کے اس عالمگیر وجدانی احساس پر ہے کہ کائنات خود بخود پیدا نہیں ہوئی ہے، بلکہ پیدا کی گئی ہے، اس لیے ایک صانع ہستی کا ہونا ضروری ہے

۶۔ اسلام میں فرق مراتب | مولانا فرماتے ہیں کہ اس سے اس فرق مراتب کی شکل و نوعیت کی نوعیت معلوم ہو جاتی ہے جس کو اسلام نے عوام و خواص کے درمیان ردا رکھا ہے، اس نے ہندو و مفکرین کی طرح عوام و خواص میں الگ الگ عقیدے اور تصور نہیں تقسیم

اس سے زیادہ نہ وہ عام لوگوں پر بوجھ ڈالتا ہے، اور نہ اسے مذہبی عقیدہ قرار دیتا ہے بلکہ یہ ذاتی و انفرادی تجربہ و احوال کا معاملہ ہے، جس کو اصحاب جہد و طلب کیلئے چھوڑ دیا گیا ہے اور جو لوگ ہم تک پہنچنے کیلئے

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا
لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا، وَإِنَّ
اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ

اور جو لوگ ہم تک پہنچنے کیلئے
کوشش کریں گے تو ہم بھی ضرور ان پر
راہ کھول دیں گے، اور اللہ نیک
کرداروں سے الگ کب ہے وہ

(عنکبوت : ۶۹) | تو ان کے ساتھ ہے۔

۶۔ اسلام میں فرق مراتب | مولانا فرماتے ہیں کہ اس سے اس فرق مراتب کی شکل و نوعیت کی نوعیت معلوم ہو جاتی ہے جس کو اسلام نے عوام و خواص کے درمیان ردا رکھا ہے، اس نے ہندو و مفکرین کی طرح عوام و خواص میں الگ الگ عقیدے اور تصور نہیں تقسیم

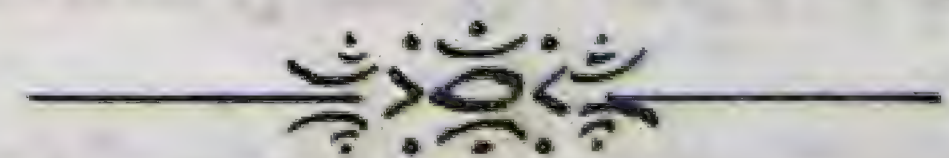
البتہ اس کے نزدیک طلب و جہد کے لحاظ سے سب کے مراتب یکساں نہیں ہیں۔ اسلام نے مختلف مدارج کے لیے عرفان و یقین کی جو مختلف راہیں کھلی چھوڑی ہیں انکو مولانا نے حدیث جبریل کی روشنی میں پوری طرح واضح کر دیا ہے، ان کے نزدیک اس حدیث میں اسلام، ایمان اور احسان یمن مرتبوں کا ذکر ہے، یہی گویا عرفان حقیقت کے بھی تین مرتبے ہوئے، پہلا مرتبہ اسلامی دائرہ کے عام اعتقاد و عمل کا ہے، یہ اسلام ہے، جس نے عقیدہ و عمل کی یہ راہ اختیار کی وہ اس دائرہ میں آگیا، دوسرا مرتبہ ایمان کا بتایا ہے، جو دل و دماغ کے یقین و اذعان کا نام ہے، مولانا فرماتے ہیں کہ یہ مرتبہ حاصل کرنے والا خواص کے زمرہ میں داخل ہو جاتا ہے، اس سے آگے کی منزل

۷۔ یہ صحیح بخاری و مسلم کی ایک متفق علیہ حدیث ہے۔

احسان ہے، مولانا رقمطراز ہیں:

”اسلام نے اس طرح طلب و جہد کی ہر پیاس کے لیے درجہ بدرجہ سیرابی کا سامان کر دیا، عوام کے لیے پہلا مرتبہ کافی ہے، خواص کے لیے دوسرا مرتبہ ضروری ہے، اور انحصار خواص کی پیاس بغیر میسرے جام کے تسکین پانے والی نہیں، اس کے تصور الہی اور عقیدہ کا میخانہ ایک ہے، لیکن جام الگ الگ ہوئے، ہر طالب کے حصے میں اس کے ظرت کے مطابق ایک جام آجاتا ہے، اور اس کی سرشاری کی کیفیتیں مبہا کر دیتا ہے۔ (ترجمان القرآن ج ۱ ص ۱۶۲)

۷۔ سورہ فاتحہ میں صفات الہی | مولانا کے نزدیک ساتواں قابل غور پہلو سورہ کی ترتیب بیان | فاتحہ میں مذکور خدا کی تینوں صفتوں کے بیان کی ترتیب ہے، وہ ان کو فکر انسانی کی طلب و معرفت کی قدرتی منزلیں قرار دیتے ہیں، ان کے خیال میں ربوبیت کا ذکر پہلے اس لیے ہے کہ کائنات میں سب سے زیادہ ظاہر نمود اسی صفت کی ہے، اور ہر وجود کو اس کی احتیاج زیادہ ہوتی ہے، ربوبیت کے مشاہدات کے بعد نظر آگے بڑھی تو رحمت کا حبلہ نمودار ہوا، پھر عدالت کی صفت جلوہ افروز ہوئی، اس کی نمود ہر جگہ اس لیے موجود ہے کہ رحمت و ربوبیت کا مقتضا یہی ہے۔



اردو کی حمدیہ شاعری

میں
فلسفیانہ رجحان

سن

ڈاکٹر سید سحیحی نشیط دروہا۔

”حمد ننائے جہل ہے، اس ذات محمود کی جو خالق مساوات والارض ہے جس کی کار فرمائی کے ہر گوشہ میں رحمت و فیضان کا ظہور اور حسن و کمال کا نور ہے پس اس مہذہب کی خوبی و کمال اور اس کی بخشش و فیضان کے اعتراف میں جو بھی تجیدی و تجمیدی نغمے گائے جائیں گے ان سب کا شمار حمد میں ہوگا۔ حمد دراصل خدا کے اوصاف حمیدہ اور اسمائے حسنیٰ کی تعریف ہے۔ یہ معرفت الہی کی راہ میں بندہ خدا کا پہلا ناشر ہے۔“

تصور الہ فلسفہ کا دلچسپ اور بنیادی موضوع رہا ہے۔ فلاسفہ اس دائرہ وقائم بالذات ابدال آباد سرور کل ہستی کی تلاش میں ہمیشہ سرگرداں رہے ہیں لیکن اس کے حصول میں انہیں ناکامی اور نامرادی کے سوا کچھ ہاتھ نہ آیا۔ کیونکہ یہ ہمہ گیر جہد و جہد مادیت سے مابعد الطبیعیات کی طرف لیجاتی ہے، جہاں وجدان کے بجائے عقل محض پر تکیہ ہوتا ہے اور بغیر دلائل و براہین کے تحقیق کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی۔ اس لیے فلسفیوں کے یہاں خدا کی ذات کے متعلق جتنی موثر گائیاں پائی جاتی ہیں اتنی اوکس نہیں ملتیں۔ انھوں نے خدا کے وجود کو ریاضیات طبیعیات اور منطق و اخلاق کی روشنی میں ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

اردو کو کوئی فلسفی شاعر نصیب نہیں ہوا۔ تاہم اردو شعرا اکثر و بیشتر اپنے اشعار میں بڑی خوبی سے فلسفیانہ خیالات پیش کر کے رہے ہیں جو یا تو کسی فلسفی کے نتیجہ فکر سے مطابقت رکھتے ہیں یا پھر مستعار خیالات شعری پیکر میں ڈھال لیے جاتے ہیں۔ اردو کی جدید شاعری میں اس قبیل کے سیکڑوں اشعار مل جاتے ہیں جن میں تصور الہ کی توضیح کسی نہ کسی فلسفیانہ نقطہ نظر سے کی گئی ہے۔ چنانچہ میر درد کا یہ کہنا ہے

یارب! یہ کیا طلسم ہے اور اک و فہم یاں دوڑے ہزار، آپ سے باہر نہ جاسکے
معرفت الہی میں شاعری کی درماندگی اور عاجزی کا منظر ہے۔ مقام معرفت کی ابتداء اور انتہا دونوں سروں پر بندہ جو کچھ جان چکا ہوتا ہے وہ عقل و فہم کے تھیر اور درماندگی کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا۔ اس لیے عرفان و بصیرت کے دعویداروں کو بھی بالآخر اس راہ میں گھٹنے ٹیکنے پڑتے ہیں اور بے ساختہ ان کی زبان پر یہ کلمات جاری ہو جاتے ہیں ع

معلوم شد کہ تیج معلوم نہ شد

اور اپنی نارسائی فہم کا اقرار کرتے ہوئے وہ کہہ اٹھتے ہیں "دَبِّ نَزْدِی فَبَدَّ تَحْتِیْرًا" اس کا مفہوم یہ ہے کہ خداوند! اپنی ہستی میں ہمارا تھیر بڑھا۔ معرفت الہی میں بجز وحیرت کی انتہا بے خودی یا بے خبری ہے، جہاں پہنچ کر سالک (بندہ) "تو" اور "میں" دونوں بھول جاتا ہے۔ سراج اور نگاہی (م ۶۱، ۶۲) کا معرفت الہی میں استعجاب و حیرت ملاحظہ کیجئے

خبر! اے تھیر عشق سن، نہ جنوں رہا نہ رہی نہ تو تو رہا نہ تو میں رہا جو رہی سو بے خبری رہی
اس کی مثال میں شارن (CHARRON) کے فلسفے میں بھی ملتی ہے۔ وہ لا اوریت (AGNO) کا قائل تھا اور ذات الہی میں تجسس کے مقابلے میں اسے تسلیم کر لینے اور مان لے جانے پر زور دیتا تھا۔ گویا تفکر و انی خلق الله ولا تفکروا فی ذات الله (اللہ کی مخلوقات

و مصنوعات میں غور کرو اور اس کی ذات میں نہ غور کرو یہ اس کا ایمان تھا۔ وہ خدا کو لا محدود اور انسانی فہم سے ورار اور بے سمجھتا تھا۔ شاعران کے اسی خیال کا پر تو اگبر الہ آبادی کے اس شعر میں دکھائی دیتا ہے

دہن میں جو گھر گیا، لا اگھتا کیونکر ہو ا جو سمجھ میں آگیا، پھر وہ خدا کیونکر ہو ا
ناقابل تحدید الوہیت کے اس نظریہ کو اکبر نے عام فہم انداز میں پیش کر دیا اور فلسفے میں ذات الہ کے متعلق جو تشکیک مثبت کا رجحان پایا جاتا ہے اس کی توضیح اس شعر میں بید سے سپاٹ انداز میں کر دی جس کی وجہ سے یہ ادق مسئلہ نہایت سہل ہو کر رہ گیا۔ میر نے بھی "ذات الہ" میں اپنی خرد کی حیرانی اور پشیمانی کا ذکر کیا ہے۔

خرد کنہ میں اس کی حیران ہے گساں یا پریشاں پشیمان ہے کہ
حیرانی کیون نہ ہو؟ کہ ذات الہ کے بارے میں انسان جو کچھ جانتا ہے اور جان سکتا ہے وہ بقول مولانا ابوالکلام آزاد عقل کے تھیر اور ادراک کی درماندگی کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ "لفظ الہ کے مصدر "آلہ" کے معنی تھیر اور درماندگی کے بھی بتائے جاتے ہیں۔ پس ذات الہ میں میر کی خرد کی پشیمانی مقصداً فطرت ہے۔

شاہ نیاز بریلوی نے تواللہ تعالیٰ کی حقیقت اور ماہیت پرے از سرحد امکان ہونے سے اپنا "دل آگاہ تنگ" ہو جانے کا اقرار کیا ہے

امکان سے باہر ہے ترمجی کہنے کا پایا ورنہ دل آگاہ میرا تنگ نہ ہوتا (ب)
شارن کے برخلاف ڈیکارٹ ذات باری کو وجدان کے ذریعہ سمجھنے کا قائل تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ

"اگرچہ ہم خدا کی لامتناہیت کو اس طرح نہیں سمجھ سکتے کہ وہ فی نفسہ کیا ہے لیکن اسکی

لائتنابی حقیقت کا اندازہ لگا سکتے ہیں جیسے ہم ایک بڑے اور مضبوط پیر کو دونوں ہاتھوں سے نہ گھیر سکتے کے باوجود اس کی مضبوطی کو اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں۔

اس طرح ڈیکارٹ عقل کے بجائے قلب کی گہرائیوں میں ذات باری کا تصور کرتا ہے وہ ثابت کرنے کے لیے فکر پر احساس کو ترجیح دیتا ہے۔ کیونکہ افکار منطقی استنباط کے احساسات بالعموم و جہاں کیفیات کے تابع ہوتے ہیں۔ فکر یقین میں شک کا دروازہ کھول دیتا ہے اور احساس یقین کو ایمان کی منزل تک پہنچا دیتا ہے۔ اس لیے فکر عرفان ذات الہ میں رہبری نہیں کر سکتا اور احساس ذات الہ کی کنہ میں بندے کی معرفت کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ جیسے کالینس (James Collins) نے اپنی کتاب (MODERN PHILOSOPHY) میں ڈیکارٹ کے اسی نظریہ الہیت کو پیش کیا ہے جس میں خدا کی وجودیت کی توضیح بڑے نرے انداز میں کی گئی ہے۔ وہ کہتا ہے۔

”اس حقیقت کی بنیاد پر کہ میں خدا کا تصور اس کے وجود کے بغیر کر ہی نہیں سکتا یہ ثابت ہوتا ہے کہ وجود کو اس سے الگ نہیں کیا جاسکتا اور اس طرح یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ حقیقتاً موجود ہے۔ یہ نہیں کہ میرے خیال سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، بلکہ خدا کے وجود کا تقاضا یہ خیال میرے دل میں پیدا کرتا ہے کہ خدا ہے۔“

ڈیکارٹ کے نظریہ وجودیت کا عکس اردو شعراء کے اشعار میں دکھائی دیتا ہے، لیکن اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ ڈیکارٹ کے نظریہ کو پڑھ کر ہمارے شعراء متاثر ہوئے ہیں۔ ڈیکارٹ کے فلسفیانہ خیالات سے انھوں نے خوش چینی کی ہے، بلکہ خدا کے متعلق تو یہاں تاثر بندگان خدا کا ہے کہ وہ اسی طور پر بلا اور بے ساختہ خدا کے وجود کا اقواء کر لیتے ہیں۔ حاکمی نے اسی تاثر کو ذیل کے شعر میں پیش کیا ہے۔

مانا نہیں جس نے بھگو جانا ہے ضرور
بھٹکے ہوئے دل میں ہے کھٹکا تیرا

یہی فکر ہے کہ اکبر الہ آبادی نے اللہ کی ذات کا عرفان حاصل کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ
تو دل میں تو آتا ہے سمجھ میں نہیں آتا
بس جان گیا میں تیری پہچان ہی ہے
ایقان کی اس منزل میں عقل بجز ویرماندگی کے اندھیا رے میں گھری نظر آتی ہے اور دل نور الہی سے معمور۔ عقل کی تھی دامانی اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگی کہ خدا جو گہ جاں سے بھی قریب تر ہے اور جو بخت اقرب الیکہ میج جیل اور بیدارقت کی گواہی دے وہ سمجھ میں نہ آئے انہم وادراک کی اس درماندگی اور شعور و دانش کی تھی مائیگی کی بدولت انسان حجاب ہائے ذات حقیقی کا کاشف نہیں بن سکا اور عقل کی نارسائی کے ساتھ ہی دیدہ بینا کی کو رہی نظارہ جمال حسن مطلق میں حائل رہی جس کی وجہ سے ہم نے اس ذات شہود کو نامشہود اور نامستور کو مستور بنا لیا ہے۔ بھٹکے ہوئے دل میں جس خدا کا کھٹکا لگا ہوا ہوا اور نہ ملنے ہوئے بھی جس کا احساس دلوں میں گھر کر جا بھلا اس کے موجود ہونے میں کوئی تردید یا شک ہو سکتا ہے؟ اسی لیے تو نطشے جس نے اپنی کتاب (THUS SPAKE ZARDUSTRA) (نغمہ زردشت) میں خدا کی موت کا اعلان کر دیا تھا اور جس کے نزدیک الحاد ایک پُر لطف چیز تھی [داخلی بے قراری کا شکار ہو گیا تھا،] محض اس لیے کہ وہ ملحد ہونے بھی خدا پرست تھا۔ منکرین حق کا اس طرح کا ذہنی تذبذب بھی خدا کے وجود کا گویا منظر ہوتا ہے۔ جگر نے اسی لیے بڑے طعناں اور طنز یہ انداز میں محمدین اور مجازلوں کو لڑکا رہا ہے۔

مقر ہو یا کوئی منکر خدا یوں بھی ہے اور یوں بھی

مجازی سے جگر کہدو، اسے وہ عقل کے

وجود حق کے بارے میں مذہب و ہنیت کا رد عمل سوائے بیقراری کے اور کچھ نہیں ہو سکتا

اور کیا بیقراری بالآخر یہ اقواء کرنے پر آدمی کو مجبور کر دیتی ہے کہ خدا ہے۔ گویا یہ خدائی عظمت

وجہ ہوت کی ہتم بالشان نشانی ہے جس کے آگے وہ سجدہ ریز ہو جاتا ہے اور اس کی یہ سجدہ ریزی خدا کے اقرار کا عملی نمونہ ہوتی ہے۔ احسان و انش نے اسی نکتے کو ذیل کے شعر میں پیش کیا ہے۔

خدا وہ ہے کہ جس کی عظمت و جبروت کے آگے خود انسان سجدہ کرنے کیلئے مجبور ہو جائے۔

مندرجہ بالا فلسفیانہ نظریات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ عقلیت کے مؤلف فلاسفہ بھی کہہ خداوندی کی عقدہ کشائی میں برخلات عقل، لاادبیت یا عقل منفی پر تکیہ کرتے ہیں۔ عقل کی در ماندگی کی اس سے بڑھ کر بھی کوئی مثال ہو سکتی ہے؟ شاید یہی وجہ ہے کہ حکما کو بھی بالآخر یہ کہنا پڑا کہ خدا کی تعریف نہیں کی جاسکتی۔ اور ان کا یہ کہنا ہی خدا کی بہترین تعریف ہے۔

فلاسفہ قدیم نے وحدت خداوندی میں ریاضیات سے بھی استنباط کیا ہے۔ چنانچہ فیثاغورث اور کاسینس نے کائنات کی عددی تشریح کی تھی ان کا کہنا تھا کہ جس طرح تمام اعداد ایک یعنی وحدت سے نکلے ہیں اسی طرح تمام کائنات کی اصل بھی وحدت ہے اور یہی وحدت خدا ہے واحد ہے۔ حضرت امجد نے اپنی حمد یہ رباعی میں اس نکتہ کی وضاحت کی ہے:

دوسے دوسے میں ہے خدائی دیکھو ہر بت میں ہے شانِ کبریائی دیکھو
اعداد تمام مختلف ہیں باہم ہر ایک میں ہے مگر اکائی دیکھو
اس رباعی کی شرح خود حضرت امجد نے کی ہے۔

”مجموعہ ہے ۱+۱ کا اور ۲ مجموعہ ہے ۱+۱+۱ کا اور ۳ علیٰ ہذا۔ اکائی ہر عدد میں موجود ہے اور (۱) خود عدد نہیں ہے۔ کیونکہ عدد حالتیت کے مجموعے کو کہتے ہیں۔ جیسے (۲) اس کا حاشیہ (۱) ہے ۱ عدد دوسرا (۳)۔ (۲) اور (۳) کا مجموعہ (۴) اور چار کا

نصف (۲) ہوتا ہے۔ ناظم۔

جس طرح ایک ہر عدد میں موجود ہے اسی طرح خدا (جو واحد ہے) ہر فرد میں موجود ہے۔ آیہ کریمہ ”وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ“ (۱۳) میں بھی یہی مطلب پوشیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں بھی تم ہو۔ غرض کہ امجد کی رباعی وحدۃ الوجودی نظریے کی مکمل عکاس ہے۔ علمائے ظاہر البتہ واحد حقیقی کو واحد عددی کی طرح نہیں جانتے چنانچہ میر عبد الواحد بلگرامی رقم طراز ہیں۔

”توحید کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ واحد حقیقی ہے، وہ واحد عددی نہیں ہے کیونکہ واحد عددی قابلِ تجزی و تبعض ہے اور واحد حقیقی تجزی اور تبعض سے مبرا اور منزہ ہے۔ واحد عددی کی نسبت جملہ اعداد سے ہوتی ہے۔ مثلاً نصف الاثنین، ثلث اثلث اور ربع الاربع وغیرہ۔ جس عدد کو فرض کرتے ہیں، وہ واحد عددی کا ایک جز ہوتا ہے یعنی اکائیوں میں سے اکائی۔ اس لیے اکائی کی نسبت جملہ اعداد سے ہوتی ہے اور واحد حقیقی کو اعداد سے کسی قسم کی نسبت نہیں ہوتی۔ یہ بھی ہے کہ واحد عددی تمام اعداد میں شامل ہوتا ہے اس کے برعکس واحد حقیقی اس قسم کی نسبتوں سے منزہ اور پاک ہے۔“

دکنی کے قدیم شاعر مختار کے یہاں اسی خیال کا پرتو دکھائی دیتا ہے۔

احد ہے دے دو عدد کا نہیں عدد کا احد اس کی حد کا نہیں
دے دو عدد میں ہوا ہے طور عدد ہو واحد سب اسی کا ہے نور

مندرجہ بالا دونوں مثالوں میں ریاضیاتی نقطہ نظر سے کہہ خداوندی کی بحث کی گئی ہے۔ لیکن دونوں خیالات میں فرق نظر آتا ہے۔ اول الذکر شاعر امجد نے اللہ کی وحدت کو

واحد عددی کے مشابہ مانا ہے۔ تمثیل صوفیوں کے وحدۃ الوجودی نظریہ سے میل کھاتی ہے جس میں ہمہ اوست پر زور دیا جاتا ہے۔ وحدۃ الوجودی کے قائلین خالق اور مخلوق کا جوہر ایک مانتے ہیں اور عباد و معبود میں قطرہ و دریا کی سی نسبت تسلیم کرتے ہیں۔ یہاں حضرت مجدد نے ریاضیاتی اصول سے استنباط کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تمام اعداد و اہم مختلف ہوتے ہیں ان میں "ایک" موجود ہے اسی طرح اعیان ثابتہ اور خارجہ بھی وحدت ہی کی وجہ سے ظہور پذیر ہوئے ہیں۔ کثرت، وحدت ہی کی تفصیل ہے اور وحدت، کثرت کا اجمال۔ خارج اگر اعیان حق ہیں تو باطن وحدت حق لیکن اس عقیدے یا نظریے کی رو سے "حلول و اتحاد" لازم آتا ہے۔ ذات حق میں تغیر و تبدل کا گمان ہوتا ہے اور واحد حقیقی (منظر) قابل تقسیم و تجزیہ قرار پاتا ہے۔ اس طرح کا عقیدہ صریحاً شرک فی الوجود کے ذمے میں آتا ہے۔ لہذا اس خیال کے برعکس مختار نے وجود باری کے لیے ریاضیات ہی سے ایک الگ انداز میں استنباط کیا ہے۔ ماہیات و حقائق کونیہ، یا مخلوق، چونکہ نفس قطعی سے غیر ذات حق تسلیم کی گئی ہیں۔ "أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَتَّقُونَ" (نحلی: ۵۷) میں اس کی صراحت کی گئی ہے کہ ذات حق اور ذات حق قطعی طور پر من حیث الذات ایک دوسرے کے غیر ہیں۔ ذات خلق اعدام اضافیہ ہیں ان میں دائمیت ہے نہ استقلال۔ صروت ان کا مقدر ہے۔ برخلاف اس کے حق تعالیٰ بالذات موجود ہے وہ ابد الابد، قائم و دائم اور الخی القیوم ہے اس لیے واحد عددی (جس کا ذاتی وجود نہیں ہے) کی طرح واحد حقیقی نہیں ہو سکتا۔ اس کی وحدت مطلقہ، قیاسی عدد میں مقید نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ کَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ۝۱۰۱ (تعالیٰ ہر شے پر محیط مطلق ہو وہ کسی کی احاطت میں کیسے آ سکتا ہے پس ہم اتنا کہہ سکتے ہیں کہ اعداد و عدد میں اس کے نور کا ظہور ہے بقول درود

خلق میں ہیں، پرچہ اسب خلق سے رہتے ہیں ہم۔ مال کی گنتی سے باہر جس طرح روپک میں ستم ہو سکتی اصطلاح میں "روپک" ایک مال کا نام ہے۔ یوں تو تمام مالوں میں ستم پر ضرب ہے لیکن روپک ہی ایسا مال ہے جس میں ستم ہونے کے باوجود گنتی میں شمار نہیں ہوتا۔ اسی طرح ذات الہ تمام نسبتوں سے پاک ہے وہ چونکہ لایتنجزی و لا یتعصب ہے یعنی اسکے اجزاء اور ٹکڑے نہیں ہو سکتے اس لیے ہندو بھی واحد سے اس کی کوئی نسبت نہیں ہو سکتی۔ طبیعیاتی بنیاد پر بھی بعض فلاسفہ نے خدا کے وجود کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ یونانی فلسفی ارسطو کی تقلید میں ابن مسکویہ (م. ۱۰۳۰ء) نے "محرك اولیٰ یا علت لعلیٰ" کا نظریہ پیش کیا تھا، جس میں یہ ثابت کیا گیا کہ کائنات کی تمام چیزیں متحرک اور تغیر پذیر ہیں۔ لہذا ان کا ایک محرك اولیٰ بھی ہے، جو غیر متحرک اور تغیر سے مبرا ہے۔ یہی خدا ہے۔ ہمارے شعرا نے اسی خیال کو اپنے حمدیہ اشعار میں مختلف انداز میں پیش کیا ہے۔ مثلاً میر و اس محرمک اولیٰ کی ثنا خوانی کچھ اس طرح کرتے ہیں۔

تحریک ہے یہ اس یہ قدرت کی ورنہ کب بے دست و پا صبا سے کوئی پات ہل سکے

یہاں اشارہ "لا تتحرك" کا باذن اللہ (کوئی ذرہ بھی حکم خداوندی کے بغیر حرکت نہیں کرتا) کی طرف ہے۔ غالب کے اسی قبیل کے اس شعر میں بھی دیکھئے کیا تیور ہیں!۔

ہے کائنات کو حرکت تیرے ذوق سے پر تو سے آفتاب کے فردے میں حال ہے

مولوی اسماعیل میرٹھی نے تو محرك اولیٰ خدا کی ذات کے لیے پوشیدہ کمافی کا استعارہ استعمال کیا ہے۔

جل رہی ہے جس سے جہان فی مشین کوئی پوشیدہ کمافی اور ہے تلے

سروچن ہو یا بھرائی اشجار، بیل بوٹے ہوں یا خس و خاشاک اور گھاس، سبزے ہوں یا

جو دے، ان کا لہلہانا جھومنا اور پتوں کا ہلنا یہ ساری حرکات بے دست و پا صبا کے بس کا کام نہیں۔ اس کی کیا بساط کہ معمولی برگ سبز ہی کو ہلا دے؟ وہ محرک ہستی تو کوئی اور ہے جسے عرف عام میں خدا کہا جاتا ہے۔ جس کا ذوق تخلیق لفظ "کن" سے ذروں میں چمک دمک پیدا کر دیتا ہے۔ آفتاب میں تمازت اور چاند کی روشنی میں خلی دیتا ہے۔ کائنات کی باقاعدہ مسلسل حرکت (Cosmic Rhythm) بھی اسی کی کار فرمائی کا نتیجہ ہے۔ کائنات سے ہٹ کر اگر ہم خود اپنے اندر جھانکیں تو یہاں بھی اللہ کی نشانیاں دکھائی دیں گی۔ ہماری "جسمانی مشین" اور اس کے دیگر کل پرندوں میں جو حرکت ہے وہ کسی پوشیدہ کمافی ہی کا نتیجہ ہے۔ اور یہ پوشیدہ کمافی ہی وہ ذات برحق ہے جسے ہم اللہ کہتے ہیں۔ قرآن حکیم میں اللہ رب العزت نے نظام کائنات کی ترتیب و تناسب ہی سے اپنے وجود پر استدلال کیا ہے۔ کائنات کی ہر چیز آیات اللہ کے ذمے میں آتی ہے، جو اللہ کے وجود پر شہادت دے رہا ہے۔ گردش لیل و نہار، ہواؤں کی رفتار، طلوع و غروب سیارگان، چرخ لحد و کنار، زمین و آسمان کے حادثات، روئیدگی نباتات اور خود انسان کی اپنی ذات اس بات کی شاہد ہیں کہ ان کا چلانے والا کوئی ہے۔ میر حسن نے قرآن کے اسی استدلال کو اپنے حمدیہ اشعار میں پیش کیا ہے۔

کوئی باقی ہے بے شک محفلِ زیبائے عالم کا
نہ ہو یوں منتظم مجلس جب تک مجلس آرا ہو لہ

محفلِ زیبائے عالم کا یہ منتظم آپ اپنی ذات میں اتنا زبردست مدبر ہے کہ منتظم طریقے سے سجائی ہوئی اس کی مجلس کائنات میں ایک ادنیٰ سی تبدیلی لانا ممکن ہی نہیں محال ہے۔ کائنات کے ہر گوشے میں اس کی انتظامی صلاحیتوں کا نور جلوہ گر ہے جسے دیکھ کر انسان محو حیرت ہے، تعقل کے قدم جہاں لڑکھڑا جاتے ہیں اور بحیرہ در ماندگی کے سوا آدمی کے کچھ ہاتھ نہیں آتا۔ لیکن وجدان کی براہِ نیکی اور شعور کی بیداری آدمی کو یہ کہنے پر مجبور کر دیتی ہے کہ کارگاہ دنیا

کا ایک منتظم علیٰ ہے جو دانا و بینا اور حکیم و خبیر ہے۔

اس منتظم علیٰ کی ذات کے مطلق اور مضام ہونے کی بحث بھی فلسفیوں نے کی ہے۔ ذات الہ کے ساتھ صفات کی اضافتوں کا مسئلہ اسلام کے مابعد الطبیعیاتی فلسفے میں نہایت پیچیدہ اور نزاعی رہا ہے اسی نزاع سے اسلام میں معتزلہ اور اشاعہ کے فرقے وجود میں آئے۔ اعتزال اصل ایہ انی تحریک تھی، ابو حذیفہ و اصل بن عطاء (م ۱۳۱ھ) اس فرقے کا بانی تھا، جس نے اہل سنت و الجماعت کی مخالفت کر کے الام میں کچھ نئے عقائد خلط ملط کرنے کی کوشش کی تھی۔ اعتزال کے ماننے والے معتزلہ کہلائے۔ انھوں نے دقیق جدلیات کے ذریعہ خدا کی وحدت کا تصور قائم کیا کہ خدا کی صفات اس کی ذات میں موجود ہیں یعنی اس کی ذات ہی ذات بھی اور صفات بھی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ خدا صفات کی اضافتوں سے مبرا ہے۔ لیکن اشاعہ کی تحریک کے سربراہ اول الاشعری نے اسی جدلیاتی طریقے کو سند الہام ربانی کی حمایت میں استعمال کیا۔ اشاعہ خدا کی ذات کو مع صفات تسلیم کرتے ہیں۔ خدا کی یہ صفات ذاتی اور فعلی ہونے کے علاوہ غیر مخلوق ہیں اس لیے فنا نہیں ہو سکتیں۔ دوسرے معنی میں خدا کی ذات صفات سے متصف ہے۔ اہل سنت و الجماعت کے بھی یہی عقائد ہیں۔ دروئے ذیل کے شعر میں اسی خیال کو پیش کیا ہے۔

مطلق بھی نہیں دردا! اضافت سے مبرا
عہدے سے تقید کے، کوئی کیونکہ براؤں

جب خدائے واحد جو عیض و مطلق ہونے کے باوجود صفاتی اضافتوں سے مبرا نہیں ہے تو انسان کی کیا بساط کہ عہد و تقید سے باہر آجائے۔ یعنی پابندیوں سے نجات حاصل کرے۔ تقید گاہ امکاں میں یہ ممکن نہیں ہے۔

برگساں کے نظریہ استدام یا فلسفہ زماں میں بھی طبعی نقطہ نظر سے ذات الہ کی بحث

کی گئی ہے۔ برگساں کا یہ نظریہ مشہور حدیث "لا تسبوا اللہ ہر فان اللہ ہر ہوا للہ" پر استوار ہے۔ علامہ اقبال نے اسی نظریہ کو قرآن کے اختلاف لیل و نہار سے ملا کر پیش کیا ہے۔ ان کے نزدیک چونکہ استدام میں تغیر ہے لیکن تو اتر نہیں اشدت ہے لیکن وسعت نہیں اس لیے اس کی مدت سے ایسے خدا کا تصور کیا جاسکتا ہے جو مطلق بھی ہے اور متغیر بھی۔ اگر اس تغیر سے تو اتر خارج کر دیا جائے تو ہم خدا کا ایسا تصور قائم کر سکتے ہیں جو حقیقی و قیوم اور اپنی ذات میں مطلق بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے ایسے نظریہ پر زور دیا جو ان کے تصور الہ کے لیے اساس بن جائے۔ اقبال کے نزدیک زمانِ خالص ہی زمانِ الہیہ ہے۔ یہی وہ ذات ہے جس کے وجود میں وسعت نہیں شدت ہے۔ یہی وہ ذات ہے جو TRANSCENDENTAL ہے نہ IMMANENT۔ یہی تخلیقی قوت بھی ہے۔ وہ کہتے ہیں۔

"اس کی تخلیقی فعالیت کے ممکنات جو اس کے اندرون وجود میں مضمر ہیں لا محدود ہیں اور یہ کائنات جیسا کہ ہمیں علم ہوتا ہے، اس کا جزوی منظر۔ حاصل کلام یہ کہ

فات الہیہ کی لامتناہیت اس کی افرونی اور توسیع میں ہے امتداد اور پھیلاؤ

میں نہیں۔ وہ ایک سلسلہ لامتناہیہ پر تو ضرور مشتمل ہے لیکن بجائے خود سلسلہ نہیں۔

زمانے کی اس قوت کی وضاحت اقبال نے اپنی ایک نظم "وائے وقت" میں کی ہے۔ وقت انسان کو خطاب کرتا ہے کہ "تو اگر مجھے دیکھنے کی کوشش کرے گا تو مجھے کبھی کامیابی نہیں ہو سکتی۔ در آنحالیکہ میں تیری جان ہوں۔۔۔ میں فنا کے گھاٹ بھی اتار تا ہوں اور

حیات جاوداں بھی عطا کرتا ہوں۔ تو مومن کا عروج و زوال مجھ سے ہے۔ حیات و

کائنات کی ساری ہنگامہ آہنیاں میرے ابرو کے ایک اشارے سے وقوع پذیر

ہو جاتی ہیں۔" یہی ایک نظم زمانہ میں اقبال وقت کی کرشمہ سازی بیان کرتے ہیں۔ وقت کتاب ہے۔

میری مہرچی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
میں اپنی تسبیح روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ
ہر ایک سے آشنا ہوں لیکن جدا جدا رسم و راہ میری
کسی کار کا کسی کام کسی کو عبرت کا مآذیانہ

اقبال نے زمانے کے ذریعہ ایک ایسی ہستی کا اثبات پیش کیا ہے جو فی الواقع ذات الہیہ ہے۔ اس کے متعلق اقبال رقم طراز ہیں یہ

ایں دہاں پیدا است از رفتارِ وقت
زندگی سرریست از اسرارِ وقت

اصل وقت از گردشِ خورشید نیست
وقت جاوید است و خور جاوید نیست

عیش و غم عاشور و ہم عید است وقت
سرتاب ماہ و خورشید است وقت

زندگی از دہر و دہرانہ زندگی است
لا تسبوا اللہ ہر فرمانِ نبی است

وقت اقبال کے نزدیک اپنے ابراہیم کی تلاش میں ہے۔

یہ دور اپنے ابراہیم کی تلاش میں ہے
غنم کہہ ہے جہاں لا الہ الا اللہ

اقبال کے یہاں "وقت" کو خدا سمجھنے کا شعور غالباً "لا تسبوا اللہ ہر" والی حدیث اور برگساں

کے نظریہ سے پیدا ہوا ہے۔ لیکن تشکیل جدید اسلامیہ کے بعض مباحث اور اقبال کے چند

اشعار اس بات کی بھی گواہی دیتے ہیں کہ ان کا عقیدہ "اس معلّے" میں متزلزل رہا تھا۔

چنانچہ ایک جگہ اقبال کہتے ہیں۔

"ہیں کوئی ایسا عضو عطا نہیں ہوا جو زمانے کا ادراک کرے۔۔۔۔۔"

یہ کیسے ممکن ہے کہ زمان جو ہری کا اطلاق ذات الہیہ پر کیا جائے یعنی ہم اس کا تصور ایک

ایسی زندگی کی شکل میں کریں جو ابھی معرض تکوین میں ہے، جیسا کہ پروفیسر الیگزینڈر

نے زمان و مکان و ذات خداوندی (Timespace Deity) کے متعلق

خطبات میں کہا ہے۔ ۳۳

اس لیے اقبال نے زمان جو ہری کے بالمقابل "زمان خالص" کو ترجیح دی، تاکہ "وقت" کو ذات الہ کی صورت میں پیش کر سکیں۔ لیکن پھر بھی اقبال کے اعتقاد میں استقلال پیدا نہیں ہوا۔ کیونکہ برگساں اور اقبالی نظریہ استدام اور مذکورہ بالا حدیث (لا تسبو الدھر فان الدھر هو اللہ) دونوں آیت قرانیہ (القرآن ۲۵-۲۴) سے کراتے ہیں قرآن نے لوگوں کے اس خیال کی نفی کی ہے جو اپنی جمالت اور لاعلمی کی وجہ سے "دھر" کو ہلاک کرنے والا سمجھتے ہیں۔ اسی بنیاد پر اقبال نے جہاں وقت کو لامتناہی ذات الہ سے تعبیر کیا ہے وہاں بعض مقامات پر زمانے کی لامتناہیت پر ذات الہ کو محیط بتایا ہے۔

یہ نغمہ فصل گل ولالہ کا نہیں پابند بہار ہو کہ خزاں لا الہ الا اللہ

اور ع نہ ہے زماں نہ مکاں لا الہ الا اللہ

اقبال نے اپنے نظریہ کی رو سے جہاں زمانے کو "خلاق" کہا ہے وہاں اللہ تعالیٰ کو زمانے کا خالق بھی کہا ہے۔ ہر کیف زمانے کے تعلق سے اقبال کی نظموں میں حمدیہ آہنگ کی ایک مدغم سی لہ بھی سنائی دیتی ہے۔

ایسویں کانٹ نے اخلاقی بنیادوں پر خدا کے وجود کو بحال کرنے کی کوشش کی تھی۔ "اخلاق" کی تعریف کرتے ہوئے کانٹ کہتا ہے۔

"اپنے ہر کام میں انسانیت کی تدر و منزلت کا خود اپنی ذات میں اور دوسرے کی ذات میں احترام کرنا اور انسان کی ذات کو ہمیشہ ایک مقصد سمجھنا، کبھی محض ذریعے

کے طور پر استعمال نہ کرنا (اخلاق ہے)" ۳۴

گویا اخلاق نیک اعمال کا دوسرا نام ہے، جس کے ذریعہ ضروری ہے کہ آدمی کو راحت نصیب ہو۔ وہ کہتا ہے کہ "دنیا کا نظام ایسا ہونا چاہیے کہ نیکی کرنے والا نہ صرف راحت کا مستحق سمجھا جائے بلکہ اسے راحت میسر بھی آئے۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ اس دنیا میں نیک آدمی کو اخلاقی عمل کے ذریعہ سے راحت نصیب نہیں ہوتی پس اس کے حصول کے لیے یہ ضروری ہے کہ انسان اس زمانی زندگی کے علاوہ عالم معقولات میں ابدی زندگی بسر کرے۔ لیکن "شک" اسے یہ پوچھنے پر مجبور کرتا ہے کہ "اس بات کی کیا ضمانت ہے کہ ابدی زندگی میں نیکی کے ذریعہ سے راحت حاصل ہوگی؟ اگر وہاں بھی عالم طبعی کا قانون کا فرما ہو تو نیکیوں کو راحت ہونا محال ہے۔ اس لیے کانٹ کہتا ہے کہ "نظام طبعی کو نظام اخلاقی کے ماتحت تصور کرنے کے لیے ایک قادی مطلق ہستی کو تسلیم کرنا ضروری ہے جس نے ان دونوں کو پیدا کیا ہے اور ان دونوں میں تعلق اور ترتیب قائم کی ہے" ۳۵

اس طرح کانٹ کے نظریہ کے مطابق خیر، صلح، نیک اور اعمال حسنہ کی جزا کے لیے "مالک یوم الدین" کا تصور ناگزیر ہو جاتا ہے۔ منجانب اللہ، بندے پر جو احسانات کیے جاتے ہیں، جو مراعات بخشی جاتی ہیں، جو برکات اور رحمتیں تفویض کی جاتی ہیں ان سب کا استحقاق اسی ضابطہ اخلاق کے تحت انسان کو مطیع و فرمانبردار بنا دیتا ہے، پس چاہیے کہ بندہ اپنے اندر صلح اخلاق پیدا کر کے اللہ کے احکام کا پابند ہو جائے۔ اگر بندہ ایسا کرنا نہ سیکے تو ابدی زندگی میں بھی وہ راحت و رحمت سے متمتع ہوتا رہے گا۔ کیونکہ قبول امیر مینائی سے ہاد گاہ حق سے ہر طاعت کی ملتی ہے جزا ہے بڑی سرکار، حق رہتا نہیں مزدور کا اقبال مالک یوم جزا کی بڑائی یوں بیان کرتے ہیں۔

مردی زبنا نقطہ اس ذات بے ہمتا کو ہے حکمراں ہے اک وہی، باقی بتان آوری

وہ زبان لعین سے بارگاہِ انزوی میں یوں شکوہ کرتے ہیں کہ

ہم بندے! شب و روز میں جھکے ہوئے بندے
تو خالقِ اعصار و نگارِ ندو آفات
تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں
ہیں تلخ بہت بندہ مزدور کے اوقات

کانٹ کا یہ بھی کہنا ہے کہ اخلاقی بنیادوں پر خدا کے وجود کو بحال کرنے کے بعد ہماری فطرت کا یہ تقاضا ہو گا کہ ہم نیک بنیں اور ایسا برتاؤ کریں، جیسے خدا کرتا ہے۔ دوسرے معنی میں ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ نیک بننے کے لیے ضروری ہے کہ ہم صفاتِ عالیہ کو اپنی ذات میں پیدا کریں جو اخلاقِ الہیہ ہیں۔ گویا نیک و صالح بشر کے لئے تخلیقِ اباخلاق اللہ ضروری ہے۔ اس منزل پر پہنچنے کے بعد اس کی آنکھ گویا خدا کی آنکھ، اس کے کان گویا خدا کے کان اس کے ہاتھ خدا کے ہاتھ اور اس کے پیر خدا کے پیر بن جاتے ہیں (حدیث قدسی) اقبال نے ایسے ہی ”بندہ مولیٰ صفات“ کے متعلق کہا ہے کہ

ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ
غالب و کاد آفریں، کار کشا، کار سار
لیکن جب تک خاکی و نوری نہاد بندے میں صفاتِ مولیٰ پیدا نہیں ہو میں اس کا ہاتھ اللہ کا ہاتھ
نہیں بنتا۔

تمامی و غفاری، قدوسی و جبروت
یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان
غناصر الہیہ اپنے اندر پیدا کرنے کے لیے اور ذاتِ الہ سے قرب و معیت حاصل کرنے کے لیے صوفیائے کرام نے ”تنزلاتِ ستہ“ کا نظریہ پیش کیا ہے، جس کی رو سے سالک (بندہ) اگر تنزلیہ نفس و تصفیہ قلب، عباداتِ بدنی اور اخلاقِ حسنہ میں کمال پیدا کرے تو وہ بشریت سے منزہ ہو جاتا ہے، اس میں ایک خاص استعداد پیدا ہو جاتی ہے اور روحِ الہی اس میں حلول کر جاتی ہے۔ حسین بن منصور حلاج (م ۶۹۲۲) نے اسی عقیدے کے تحت ”انانیہ“

کا لغو بلند کیا تھا۔ لیکن علماے دین مبین کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ

العبد عبداً و دانت ترقی
والرب رباً و ان تنزل

یعنی بندہ، بندہ ہے گو وہ لاکھ ترقی کرے اور رب رب ہے گو وہ کتنا ہی نزول کیوں کرے۔ وجود ذات (رب) سے بندے کی اس طرح کی علیحدگی اسے تخلیقِ اباخلاق اللہ کا عامل بننے پر مجبور کرتی ہے۔ یوں بھی انسان کی روحانی اور اخلاقی زندگی کا مقتضی ہی یہ ہے کہ وہ ذاتِ واجبِ تعالیٰ سے قرب حاصل کرے۔ لہذا چاہیے کہ بندہ اس کی صفاتِ عالیہ کو اپنی ذات میں پیدا کرنے کی سعی کرتا رہے اور اخلاقِ الہیہ پیدا کر کے اپنی زندگی بامراد بنائے۔ منطقیاتی زاویہ نظر سے بھی فلسفیوں نے دلائل کی جانچ پرکھ کر خدا کے وجود کو

ثابت کیا ہے۔ چنانچہ کتب السیر میں امام فخر الدین رازی کے متعلق ایک واقعہ ملتا ہے کہ امام رازی کا کسی گاؤں میں ایک بوڑھیا کے پاس سے گزر ہوا۔ وہ چرخہ اپنے سامنے رکھ کر کسی خیال میں غرق تھی۔ امام رازی کے پوچھنے پر وہ بوڑھیا چونک پڑی اور کہنے لگی کہ میں غور کر رہی ہوں کہ آخر میرا چرخہ کیوں نہیں چلتا۔ امام رازی نے اپنے ہاتھوں چرخہ گھمایا اور چھ چلے لگا۔ اتنے میں بوڑھیا کو شہرارت سو جھی اور اس نے چپکے سے چرخے کو دوسری سمت گھمایا جس کی وجہ سے چرخہ رک گیا۔ امام رازی نے جو طاقت لگائی تو چرخہ ٹوٹ گیا۔ انھیں بڑا فسوس ہوا لیکن بوڑھیا کہہ اٹھی کہ چرخہ ٹوٹ گیا تو بن جائے گا، لیکن اس چرخے نے ایک پیچیدہ مسئلہ حل کر دیا ہے کہ خدا ایک ہے اور اس کا کوئی شریک نہیں۔ اگر اس کائنات کے چرخے کو دو خدا چلاتے تو دونوں کی کشاکش میں یہ چرخہ ٹوٹ جاتا۔۔۔۔۔

قرآن مجید کی حسب ذیل آیت میں اس نظریہ کی وضاحت اس طرح ملتی ہے۔
وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذْ أَذْنَبَ
اور اس (اللہ تعالیٰ) کے ساتھ کوئی

كُلُّ إِلَهِ بِمَا خَلَقَ وَكَعَلَا
بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ -

(المؤمنون: ۹۱)

اور معبود نہیں ورنہ اگر ایسا ہوتا تو
ہر معبود اپنی مخلوق کو ساتھ لے لیتا
اور ایک دوسرے پر چڑھائی کرتے۔

اردو شعراء نے خدا کے متعلق اس منطقیانہ نکتے کی وضاحت اپنے اشعار میں نہایت
عمدگی سے کی ہے۔ اسماعیل میرٹھی کا یہ شعر بطور مثال پیش کیا جاتا ہے۔

سخت فتنہ جہاں میں اٹھتا کوئی تجھ سائے سوا نہ ہوا

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اردو شعراء نے خدا کے متعلق تمام فلسفیانہ استدلال و نظریات
میں "ایمان" کا عنصر ملا کر "فلسفہ الہ" کو قرآنی تصور الہ سے جوڑ دیا ہے اور اللہ تعالیٰ
کی حمد و ثنا کے ہمہ جہتی پہلو نکال کر حمدیہ شاعری کو چمکایا ہے۔

مراجع

۱۔ ابوالکلام آزاد: ترجمان القرآن (سودۃ الفاتحہ) دہلی ۱۹۳۱ء ج اول ص ۷۷-۷۸
خواجہ میر درد: دیوان درد دہلی ۱۹۴۹ء ص ۳۳-۳۴ سراج اورنگ آبادی: کلیات
سراج حیدر آباد تاریخ ندارد ص ۳۶۰ الف اکبر الہ آبادی: کلیات اکبر امرتسر
تاریخ ندارد ج اول ص ۸۷ کلیات پیر شاہ نیاز بریلوی (مرتبہ ڈاکٹر انوار الحسن)
دیوان نیاز لکھنؤ ۱۹۶۷ء ص ۱۰۵ James Collins: God In Modern
Philosophy (مشمولہ نوائے ادب) بمبئی اپریل ۱۹۸۰ء ص ۲۵-۲۶ ایضاً ص ۲۵ الطان
حسین حالی (مرتبہ افتخار احمد صدیقی) کلیات نظم حالی لاہور ۱۹۶۸ء جلد اول ص ۲۸
۲۔ اکبر الہ آبادی: کلیات اکبر جلد اول ص ۲۱۵ جگر مراد آبادی: کلیات جگر

۱۔ تاریخ ندارد ص ۷۱ اسٹلہ احسان دانش: "نوائے کارگر" مکتبہ دانش لاہور

ص ۳۵ سید حسین احمد امجد: "رباعیات امجد" طبع پنجم حیدر آباد جلد اول ص ۳۰

۲۔ ایضاً ص ۳۰ میر عبد الواحد بلگرامی: سبع سنابل (مشمولہ برہان) دہلی

جنوری ۱۹۸۴ء ص ۲۶ مختار: معراج نامہ (قلمی) ادارہ ادبیات اردو:

حیدر آباد ورق ۱-ب ۵۷ خواجہ میر درد (مرتبہ رشید حسن خاں) دیوان درد

دہلی ۱۹۴۹ء ص ۴۷ ایضاً ص ۸۳ اسد اللہ خاں غالب: "دیوان غالب"

ایوان ایڈیشن: دہلی بلا مورخہ ص ۱۳۸ مولوی اسماعیل میرٹھی: کلیات

اسماعیل میرٹھی: میرٹھ ۱۹۱۰ء ص ۳۱۰ میر غلام حسن حسن: غزلیات حسین

(غالباً بمبئی) ۱۹۱۲ء ص ۳۸ خواجہ میر درد: دیوان درد دہلی ۱۹۴۹ء ص

۸۳ علامہ اقبال (مترجم: سید ندیر نیازی) تشکیل جدید الہیات اسلامیہ:

حیدر آباد بلا مورخہ ص ۹۹ علامہ اقبال: کلیات اقبال (بال جبریل) دہلی

تاریخ ندارد ص ۱۰۱ علامہ اقبال: تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ص ۱۱۲ اور

۱۱۲ ایسویٹل کانٹ (مترجم ڈاکٹر سید عابد حسین) تنقید عقل محض دہلی ۱۹۴۱ء

ص ۴۵ ایضاً ص ۸۷ امیر مینائی: مراۃ الغیب: نوکشور لکھنؤ

۱۹۲۲ء ص ۲۱ علامہ اقبال: کلیات اقبال (بال جبریل) (لعین

خدا کے حضور میں) ص ۸۵ شیخ اکبر محمد الدین ابن العربی (مشمولہ قرآن

اور تصوف، میر ولی الدین) دہلی ۱۹۶۸ء ص ۶۲ اسماعیل میرٹھی:

کلیات اسماعیل میرٹھی: میرٹھ ۱۹۱۰ء ص ۲۳۸

گیارہویں صدی کے ایک کشمیری عالم

حضرت موسیٰ بن جعفر مقیم احمد آباد گجرات

رحمہ اللہ

ڈاکٹر محمد زبیر قریشی گجرات یونیورسٹی

گیارہویں صدی ہجری میں حضرت موسیٰ بن جعفر نامی ایک کشمیری بزرگ گذرے ہیں جن کا تعلق احمد آباد سے بھی رہا، ان کے بارے میں حکیم مولانا سید عبدالحی مرحوم النور السافر کے حوالہ سے نثرہتہ الخواطر میں لکھتے ہیں۔

الشیخ الصالح المحدث موسیٰ
بن جعفر الکشمیری احد
العلماء العالین وعباد اللہ
الصالحین اخذ عنہ السید
شیخ بن عبد اللہ الیمینی بملدینہ
عدن سنۃ ۱۰۱۶ھ و اخذ
عنہ الشیخ عبد القادر بن
الشیخ صالح محدث موسیٰ بن جعفر کشمیری
ایک صاحب علم و عمل شخص اور اللہ کے
نیک بندے تھے، ان سے سید شیخ بن
عبد اللہ عیدروس یمنی نے عدن میں
۱۰۱۶ھ میں کسب فیض کیا اور ان کے
صاحبزادے عبد القادر حضرمی نے احمد آباد
میں استفادہ کیا۔ اس کا ذکر عبد القادر

لے یہ مقالہ کل ہند اساتذہ فارسی کانفرنس منعقدہ سری نگر اکتوبر ۱۹۸۸ء میں پیش کیا گیا تھا۔

نے النور السافر میں کیا ہے۔

السید الشیخ الحضرمی بملدینہ

احمد آباد ذکرہ عبد القادر

فی النور السافر

حضرت شیخ بن عبد اللہ اور ان کے صاحبزادے حضرت عبد القادر دونوں احمد آباد رہے ہیں اور دونوں وہیں مدفون بھی ہیں، یہ لوگ حضرت جعفر صادق کی اولاد سے ہیں، لیکن صاحب نثرہتہ الخواطر کو یہاں کچھ تسامح ہوا ہے کیونکہ النور السافر کا پورا نام النور السافر عن اخبار القرن العاشر ہے، اس سے ظاہر ہے کہ اس کتاب میں صرف ان واقعات کا ذکر ہے جو ۱۰۰۰ھ سے ۱۱۰۰ھ تک پیش آئے، شیخ عبد القادر عیدروس ۱۰۱۲ھ میں احمد آباد میں اس کتاب کو مکمل کر چکے تھے اور یہ بغداد سے شایع ہو چکی ہے، مصنف کا خود بیان ہے

تدوین الفرائغ من تالیف
ہذا التاریخ اللطیف فی یوم
الجمعة ثانی عشر ربیع الثانی
سنۃ اثنی عشر بعد الالف
باحمد آباد

اس بنا پر ۱۰۱۶ھ کے واقعے کا ذکر اس کتاب میں نہیں ہو سکتا۔

فاضل مصنف سے ایک اور تسامح ہوا ہے، کیونکہ حضرت شیخ بن عبد اللہ عیدروس

۱۳۵۵ھ

۱۳۵۳ھ

اور حضرت موسیٰ بن جعفر کشمیری کے درمیان ۱۶۰ھ میں ملاقات مندرجہ ذیل وجوہ کی بنا پر مستبعد معلوم ہوتی ہے۔

حضرت شیخ بن عبد اللہ عیدروس کے مفصل حالات ان کے صاحبزادے شیخ عبد القادر نے اپنی کتاب النوا السافر میں لکھے ہیں، محمد بن ابوبکر شلی نے اپنی کتاب المشرع الروی میں بھی موصوف کا تذکرہ تفصیل سے کیا ہے۔ محمد بن ابی بکر شلی ۱۰۳۰ھ میں پیدا ہوئے، ان کا تعلق شیخ بن عبد اللہ عیدروس ہی کے خاندان سے تھا۔ وہ گیارہویں صدی ہجری کے وسط میں ہندوستان بھی تشریف لے آئے۔ ان دو کتابوں سے زیادہ قریب الحد اور کوئی ماخذ ہمیں نہیں ملتا۔ دونوں نے حضرت شیخ کے شیوخ میں حضرت موسیٰ بن جعفر کشمیری کا کہیں ذکر نہیں کیا ہے المشرع الروی میں شلی نے لکھا ہے کہ حضرت شیخ ہندوستان آنے سے قبل عدن تشریف لے گئے۔ اور فلاں فلاں بزرگوں سے استفادہ کیا۔ مگر ان میں بھی حضرت موسیٰ بن جعفر کا نام نہیں ملتا۔

مذکورہ بالا دونوں کتابوں میں لکھا ہے کہ حضرت شیخ بن عبد اللہ عیدروس ۹۱۹ھ میں پیدا ہوئے۔ ۹۵۸ھ میں گجرات تشریف لائے اور ۳۲ سال تک قیام کرنے کے بعد ۹۹۰ھ میں رحلت فرما گئے۔

لہذا ان کا عدن میں ۱۰۱۶ھ میں حضرت موسیٰ بن جعفر کشمیری سے ملنا مستبعد ہے اور وہی گئی تفصیل سے ظاہر ہو گیا کہ:

۱۰۱۶ھ حضرت شیخ بن عبد اللہ عیدروس کے حالات کے لیے دیکھیے النوا السافر ص ۳۷۲-۳۷۹۔

۱۰۱۶ھ حضرت شیخ بن عبد اللہ عیدروس کے حالات کے لیے دیکھیے المشرع الروی الجزء الثانی ص ۱۱۹-۱۲۲۔

۱۰۱۶ھ المشرع الروی الجزء الثانی ص ۱۷ سے ۱۹۰ھ المشرع الروی الجزء الثانی ص ۱۱۹۔

جن شیخ بن عبد اللہ کا ذکر النوا السافر میں ہے، ان سے حضرت موسیٰ بن جعفر کشمیری کی ملاقات ثابت نہیں البتہ ایک اور شیخ بن عبد اللہ کا ذکر شلی نے المشرع الروی میں کیا ہے یہ موصوف کا تذکرہ اول الذکر کے پوتے ہیں جو ۹۹۳ھ میں پیدا ہوئے ۱۰۲۵ھ میں ہندوستان آئے اور اپنے چچا عبد القادر عیدروس سے مستفیض ہوئے ۱۰۲۵ھ میں دولت آباد میں انتقال کیا وہ جب ۱۰۱۶ھ میں حج کو تشریف لے گئے تو واپسی میں عدن میں عبد اللہ بن علی اور امام احمد بن عمر عیدروس سے استفادہ کیا، جبکہ زیر نظر شیخ بن عبد اللہ نے یمن میں سید جعفر بن رفیع الدین، شیخ احمد اور حضرت شیخ موسیٰ بن جعفر کشمیری سے استفادہ کیا تھا۔

اس لیے نرہٹہ الخواطر میں جہاں حضرت شیخ موسیٰ بن جعفر کشمیری کا ذکر ہے وہاں ذکرہ عبد القادر فی النوا السافر کے بجائے ذکرہ شلی فی المشرع الروی ہوتا تو اشتباہ دور ہو جاتا لیکن صاحب نرہٹہ الخواطر نے ۱۰۱۶ھ میں عدن میں ملاقات کا جو ذکر کیا ہے وہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ ملاقات تو ۱۰۱۸ھ میں یمن میں ہوئی تھی۔ واللہ اعلم

صاحب نرہٹہ الخواطر نے صرف اتنا ہی لکھا ہے کہ احمد آباد میں حضرت عبد القادر بن شیخ نے حضرت موسیٰ بن جعفر کشمیری سے استفادہ کیا۔ لیکن شلی کے بیان میں یہ اضافہ بھی موجود ہے کہ حضرت موسیٰ بن جعفر کشمیری نے بھی حضرت عبد القادر عیدروس سے اجازت نامہ حاصل کیا تھا۔ یہ بات انھوں نے شیخ عبد القادر کے تذکرہ کے آخر میں لکھی ہے یہ

۱۰۱۶ھ المشرع الروی الجزء الثانی ص ۱۱۶ ۱۱۷ھ ایضاً ص ۱۱۸ ۱۱۹ھ ایضاً ص ۱۱۹ المشرع الروی الجزء الثانی ص ۱۵۲۔

عبد القادر عیدروس نے تحدیث نعمت کے طور پر خود اپنا ترجمہ النور السافر میں لکھا ہے۔ اس میں اپنی تصنیفات بھی گنائی ہیں۔ یہ حالات ۱۰۱۲ھ تک کے ہیں۔ شلی نے المشرع الروی میں بعینہ وہی حالات نقل کر دیے ہیں اور آخر میں لکھا ہے کہ انتہی کلام ایشخ عبد القادر بحر و فہ من کتا بہ النور السافر

اس کے بعد شلی نے لکھا ہے کہ شیخ عبد القادر نے اپنی تصنیف الزہر الباسم کا ذکر النور السافر میں نہیں کیا ہے۔ اس بنا پر کہ یہ بعد کی تصنیف ہے اور مصنف کا انتقال ۱۰۳۸ھ میں ہوا الزہر الباسم کی دستیاب نہیں ہو سکی تاہم شلی نے اس کا ایک ایسا اقتباس نقل کیا ہے جس میں شیخ عبد القادر عیدروس نے اپنے چھ شیوخ کے اسماء گرامی کا نام لکھا ہے ان لوگوں میں چوتھے شیخ درویش حسینی کشمیری اور پانچویں حضرت موسیٰ بن جعفر کشمیری ہیں، اس کے بعد شلی نے لکھا ہے کہ

و ذکر ترجمتہ ہذین و اجازتہ
الثانی لہ و اجازتہ لہ

شیخ عبد القادر نے ان دونوں کا تذکرہ
الزہر الباسم میں کیا ہے نیز اس کا ذکر
کیا ہے کہ حضرت موسیٰ بن جعفر نے انہیں
اجازت نامہ عطا کیا تھا اور انھوں
نے حضرت موسیٰ بن جعفر کو اجازت
نامہ مرحمت فرمایا تھا۔

گویا دونوں ایک دوسرے کی طرف سے مجاز تھے۔ اسی طرح فقیہ احمد بن محمد با جابر اور شیخ
عبد القادر عیدروس نے بھی آپس میں ایک دوسرے کو اجازت نامے دیے تھے یہ

لہ النور السافر ص ۳۳۳-۳۳۴ ۱۰۱۲ھ المشرع الروی الجزء الثانی ص ۱۴۷-۱۵۲ ۱۰۱۲ھ ایضاً ص ۱۵۲
لہ النور السافر ص ۵۱

کتب خانہ حضرت پیر محمد شاہ احمد آباد کے عربی فارسی مخطوطات کی فہرست نگاری کے درمیان راقم الحروف کو ایک مخطوطہ ملا جس پر نہ کوئی نمبر تھا اور نہ وہ کوئی مستقل کتاب ہی تھی بلکہ متفرق کتابوں کے اقتباسات کا ایک مجموعہ تھا جس اتفاق سے اس میں الزہر الباسم کے بھی چند اقتباسات درج تھے۔ انہی میں وہ اجازت نامے بھی من و عن منقول ہیں جو حضرت موسیٰ بن جعفر کشمیری اور شیخ عبد القادر نے ایک دوسرے کو دیے تھے۔ اس سے شلی کی تائید ہوتی ہے۔

ان اجازت ناموں کا سال تحریر ۱۰۱۸ھ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت موسیٰ بن جعفر کشمیری کا ذکر النور السافر میں نہیں جو ۱۰۱۲ھ میں لکھی جا چکی تھی یہاں وہ دونوں اجازت نامے نقل کیے جاتے ہیں۔ پہلے وہ اجازت نامہ نقل کیا گیا ہے جو حضرت موسیٰ بن جعفر کشمیری کی طرف سے عطا کیا گیا تھا۔ کیونکہ انھوں نے پہلے عبد القادر عیدروس کو اجازت نامہ دیا اور اس کے بعد ان سے اجازت نامہ طلب کیا۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اما بعد فہذہ صحیفۃ مکتوبۃ بالاسرارۃ لما بلغ الکتاب اجلہ
اعلموا ایہا الاخوان فی اللہ والمتحابون للہ اسعدنا اللہ وایاکم ان
الاح الا عنہ الاجل الاسر شد فی الدین المحفوظ عن العقبات والمہالك
الکامل الواصل القطب الغوث العارف الواسع المحقق الربا فی
صاحب الاسرار العلیہ والحقائق القدسیۃ والانوار المحمدیۃ فی
وجہہ واهمہم العرشہ فی صدرہ وقلبہ والاسرار الربانیۃ فی
سرہ وروحہ النری السائر الطائر الی اللہ وفی اللہ وباللہ المحبوب

المجذوب السالك ذ المنازلات الحقيقة والمتروك لمقام القطبية الحامل
في زمانه لواء العارفين والمقيم فيه دولة المحققين كهف قلوب السالكين
وقبله هم المريد من الامام الهمام ابو الوقف السيد الشريف الروي
المقرب السخي المقبول عبد القادر بن الشيخ الكبير والعلم الشهير شيخ بن
عبد الله بن الاستاذ الاعظم قطب الوجود امام اهل الشهود والشيخ عبد الله
العبد روي مع الله الطالبين المستظلين بظلال ارشاده وهدايتة
..... ووصل اليه نعمة عظيمة رفيعة ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
والله ذو الفضل العظيم لله الحمد والمنه فحمد الله حمد اثم حمدا
فاجازة الخادم الفقير الحقير المسكين بالارشاد في قبول بذكرية
التائبين وتلقين الذكر الزكرك القوي الخفي القوي للطالبين الراغبين
وجلس الخلوة واجلاس المريدين بالثلاثة والسبعة والعشرة
والعشرين والثلاثين والاربعين ممن شاهد صلاحية ذلك فيه
وتفسير الواقع بعد التوجه والتأمل بالصواب على قدر عقولهم و
حسب مراتبهم في كل باب وحل المشكلات ودفع المضلات واجزته
الباس الخزقة الخمسة لمن تفرس فيه اهليته ذلك واجزته في جميع
ما يتعلق بطريق مشائخنا عموما وخصوصا اجازة تامة مطلقة عامة
كاملة من غير شرط ولا قيد وايقنوا ايها الاخوان انه اكبر وسيلة
عند الله تعالى فاعلموا صحبته وخذلته غنيمته فوق التوسيف والتفريق
هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الى سبيله وادعيته بالورع والتقوى

والترقي مع الطالبين المحتاجين والعفوع عن زلاتهم والاحسان الى من
اساء اليه سبيلا وبكثرة الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى
سائر الانبياء ودعاء المشائخ والعلماء عموما والمشائخ الشريفة الذهبية
الرضوية الجنيدية الكبرى والحمدانية خصوصا وان لا ينساني في صوامع
دعواته فاني محتاج الى دعاء الاولياء الصالحين وانا اسرجو رحمة الله
وكرمه ان يثبت هذا الاخ الصالح الاخر في الطريقة الرقبة قطب الاقطاب
وهو راو سنننا حتى يتبع من ولايته الكاملة الشاملة جميع القائلين
المسلمين والعالمين وانه قريب مجيب اللهم ثبتنا على طريقة مشائخنا
العظام ومتابعة حبيلك محمد عليه الصلوة والسلام وكان ذلك
في اواخر شهر رمضان سنة الف وثمان عشرة من الهجرة النبوية
في احمد آباد جرات والحمد لله اولا و آخر اباطنا و ظاهرا وكتب له
كتا با وان صارت الالفاظ قبا با قد جرى ذلك قلم التقدير على لسان
العبد الفقير الراجي سربه الهاد موسى المدعو بكشميري بن جعفر بن
مولانا ركن الدين المجذوب الحق صلح الله شأنهم وصيرهم المساكين
مكانهم برحمتك يا ارحم الراحمين يا رب العالمين له

اس اجازت نامہ سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت موسیٰ کے دادا کا نام مولانا رکن الدین مجذوب
تھا وہ کشمیری کے نام سے پکارے جاتے تھے۔ انھوں نے شیخ عبد القادر کو اکبر و سید عند اللہ
کہا ہے۔ ساکین کو یقین دلایا ہے کہ وہ اس کو اچھی طرح سمجھ لیں اور ان کی صحبت کو غنیمت
سمجھ لیں۔ نو لیونمبر ۱۵۲ الف۔

جائیں۔ حضرت موسیٰ کا طریقہ ہمدانیہ تھا۔ وہ شیخ علی ہمدانی کے سلسلہ سے منسلک تھے۔
شیخ عبد القادر کے لیے جو توصیفی کلمات استعمال کیے ہیں، اگر لفظ اجازت اس میں سے
وہر کر دیا جائے تو یہ پتہ نہ چلے گا کہ مرشد اپنے مستفید کا بیان کر رہے ہیں یا مرید اپنے
مرشد کا۔ یہ اجازت نامہ رمضان کے اواخر ۱۸۱۸ء کا ہے

اب وہ اجازت نامہ نقل کیا جاتا ہے جو حضرت شیخ عبد القادر نے حضرت موسیٰ
مذکور کو دیا تھا۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حمد المن اختار موسیٰ وخصمه بالتکلم و شکر المن وهب الخضر
القلب السليم والصلوة والسلام على محمد خيرا لا نام وعلی آلہ وصحبہ
الکرام صلوة لا غاية لها ولا انتهاء ولا امد لها ولا انقضاء مادامت
الفیوضات المحمدية مستمرة السريان في الملة الاحمدية وما قبلت
قوابل الاولياء التجليات الالهية بواسطة روح الخضر القاسمية
وبعد فقد ساق سابق القضا وشاق شاليت العطا بالرضا وتشرقت
البلا والعباد وقرأ الله من ذالك الشر فقسم احمد آباد الاخ الصالح ذا
البرهان الواضح العالم العامل الكامل الواصل العارف بغوامض الخفا^ق
الجامع للطايف اسرار الدقائق منظم لصفات الانسانية محيط الرحمة
شیخ الوقت الشيخ موسی بن جعفر کشمیری نفعا الله ببرکاته فتشری
العبد بلبقاءه وفان بدعاءه شهرا ميمونة زهرا وايا ما سر سرة
نور فصحبته في تلك المدة ولا شرمته وتذاكوت معه واستغلت

من فوايد وصافيته وفادته --- تاملت لفرافقه جد احتيا في اذا
تذكرت تلك الالوقات الشريفة احسن على خبير التخلي والشد
مرت لنا بمنى والخيف اوقات بطيب عيش مع احباب ولذات
ومن سعاداتي اني تحكمت له وتلقنت منه الذكر كما تلقاه هو

من المشايخ الكبار واخذت عنه العهد والتوبة كما هو في عرف
الصوفية الاخيار ولما وقع كذا لك احب المحدث وم المشاسر اليه
ان ياخذ عنى لكمال تواضعه وغاية الضافة وشفقته الزائل على
الفقير وبذل جهده في جبر خاطر العبد بكل ما امكن ومقابله
الحسنة بالحنة بل بالتى هي احسن وعظيم محبته في الاولياء والصالحين
وشدة تعظيمه وكرامه لسيد المرسلين فاجبته تقر بالى خواطره
الشريفة وتعرضا لدعواته المستجابة المنيفة واجزته في جميع ما
يجوز لى وعنى سراية من مقروء ومسموع ومجاز ومجموع ومنطوق

ومفهوم ومشور ومنطوم وغير ذالك مما للرواية فيه مدخل
والنقل عليه معول اجازة عامة مطلقة بشرط المعبر عند اهل الشر
فليرو عنى ذالك بالاتقان والاجازة فهو بحمد الله اهل للافاذ
ملتصا منه الدعاء بالتوفيق والعافية في اوقات الانابة وسراج
الاجابة باجازة اتى في ذالك المتصلة بنور الانوار محمد صلى الله
عليه وسلم ووفقنى الله واياك لتحقيق العلوم النافعة والاعمال
الصالحة بوجه الكريم ثم لجميع ذرياتنا واحبابنا ولا توفيق الا بالله

ولا اعتماد الا علیہ ولا استناد الا الیہ له الفضل والمنة ولا سرب غیرہ
ولامامول الاخیرہ وكان ذالک فی یوم الثلاثاء ثانی مشہر شوال المبارک
سنہ ثمان عشرۃ بعد الف ہجریۃ احدث آ باد وقال ذالک وتلفظ
بالاجازۃ وکتب العبد الفقیر عبد القادر بن شیخ العیدروس عفی اللہ
عنہما آمین حامدا ومصلیا ومسلما علی رسولہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم
وسلام علی المرسلین والحمد للہ رب العلمین

حضرت موسیٰ کا اجازت نامہ اور آخر رمضان کا ہے اور حضرت عبد القادر کا اجازت
نامہ شوال سنہ ۱۱۸۵ء کا ہے۔ دونوں کے درمیان صرف چند روز کا فاصلہ ہے۔
کتب خانہ حضرت پیر محمد شاہ کے اسی تذکرہ مخطوط سے ایک اور شرف کاپی
چلتا ہے جو حضرت موسیٰ کشمیری کے توسط سے شیخ عبد القادر کو نصیب ہوا۔ گمان غالب
ہے کہ مندرجہ ذیل عبارت بھی ان کی کتاب الزہر الباسم ہی سے ماخوذ ہوگی۔ وہ لکھتے ہیں

سمعت شیخنا الشیخ موسیٰ بن

جعفر الکشمیری ینکر عن

شیخ مشایخہ الکبیر والعالم

الشہیر قطب الاقطاب

وفد الاحباب الشریف علی

الحمد انی نفعنا اللہ ببرکاتہ

انہ اخذ الیہ عن الشیخ

حضرت سعید الحبشی رضی اللہ تعالیٰ عنہ

لہ تالیف ۱۳۱ الف

المعمر الصحابی ساکن الدین
الشیخ سعید الحبشی رضی اللہ
تعالیٰ عنہ والشیخ سعید الحبشی
ہذا اخذ عن النبی صلی اللہ
علیہ وسلم بغیر واسطۃ
وهو من اصحاب عیسیٰ علیہ

السلام و ذکر و ان عیسیٰ

علیہ السلام دعاء لہ لظول

العمر حتی یدرک زمان

النبی صلی اللہ علیہ وسلم

وسبب ذالک انہ حضر

ذات یوم عند عیسیٰ علیہ

السلام فسمعه علیہ السلام

یندکرو النبی صلی اللہ علیہ وسلم

ویصظم شأنہ فطلب

حقیقۃ الشیخ سعید الحبشی

من النبی عیسیٰ علیہ السلام

ان یدعولہ حتی یبقی الی زمن

النبی صلی اللہ علیہ وسلم

لہ معارف یہ سب صوفیانہ اقوال و روایات ہیں جو مستند معلوم ہوتی ہیں۔

نے بغیر واسطہ آنحضرت صلی اللہ علیہ

وسلم سے مصافحہ کیا تھا۔ حضرت سعید

الحبشی دراصل حضرت عیسیٰ علیہ السلام

کے ساتھیوں میں سے تھے۔ بیان کیا

جاتا ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام نے ان کی

درازی عمر کی دعا کی تھی کہ وہ آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ پا جائیں۔

اس کا سبب یہ تھا کہ حضرت سعید الحبشی

ایک روز حضرت عیسیٰ علیہ السلام

کی خدمت میں حاضر ہوئے تو ان کو

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت

شان بیان کرتے ہوئے سنا۔ تب

حضرت سعید الحبشی نے حضرت عیسیٰ

علیہ السلام سے استدعا کی کہ انکی درازی

عمر کی دعا کریں تاکہ وہ حضرت سرور

کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے

تک زندہ رہیں اور آپ کے جمال پاک

اور روئے طاہر کو دیکھنے کا انہیں شرف

ویری جمالہ الباہر ویتشرف

برویتہ الطاہرہ

اب صوفیائے کرام میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مصافحہ کا سلسلہ بہ سند مسلسل مروج ہوا۔ حضرت سعید الحبشی حضرت سید علی ہمدانی رحمۃ اللہ کے زمانے میں موجود تھے۔ لہذا حضرت سید علی ہمدانی کو رسول اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے مصافحہ کا شرف صرف ایک ہی واسطہ سے نصیب ہوا۔

شیخ عبدالقادر نے اس مقدس مصافحہ کے تسلسل کو یوں بیان کیا ہے۔

فضا فح بھدۃ المصافحۃ	مذکورہ طریقہ سے حضرت سید علی
الشیخ الکامل المکمل امیر	ہمدانی رحمۃ اللہ نے میر سید عبداللہ
سید عبداللہ برز ش آبادی	برزش آبادی سے مصافحہ کیا انھوں
قدس سر کا وصال السید	نے اپنے شاگرد سلطان حافظ الاوی
عبداللہ برز ش آبادی	سے۔ انھوں نے شیخ بایندہ ساکتری
قدس سر کا بھدۃ المصافحۃ	سے اور انھوں نے اپنے شاگرد
تلمیذۃ سلطان الحافظ	حضرت موسیٰ بن جعفر کشمیری سے
علی الاوی بھی قدس اللہ تعالیٰ	اسی طرح مصافحہ کیا۔ حج بیت اللہ
سر کا عزیز وصال الحافظ	وزیارت مدینہ منورہ کی نیت سے
علی الاوی بھی الشیخ الکامل المکمل	شیخ موسیٰ کشمیری احمد آباد پہنچے

لے فوریو ۲۶ ۱۲۶۰ سید الحبشی کان موجود اولی زمان السید علی ہمدانی فوریو ۲۹ ۱۲۶۰ الف ۱۲۶۰ معارف متن اور ترجمہ نقل نظر سے غالباً مفہوم یہ ہو گا کہ وہ حج بیت اللہ اور مدینہ منورہ کی زیارت کے بعد احمد آباد پہنچے اس لیے متن میں "بیت" کے بجائے "بہد" ہو گا۔

الشیخ بایندہ ساکتری قدس

سرۃ العزیز وروح اللہ

ساروحہ الشریف وصال

الشیخ بایندہ ساکتری تلمیذۃ

الشیخ الکامل المکمل الشیخ موسیٰ

بن جعفر کشمیری البقاء اللہ

تعالیٰ۔ واتفق ان الشیخ موسیٰ

وصل الی احمد آباد احدی

مدن گجرات بنیت حج بیت

الحرام و زیارت قبر تنبیہ

علیہ الصلاۃ والسلام

فاجتمعت بہ وفرت

بلقاء و حظیت بدعاء

وحصل بنی و بیہ من

الالفۃ والوداد والحبۃ

والاتحاد یجل عن الوصف

وتملیت بغدیۃ الفرا

الربعۃ اشہر ۱ ولہا

جمادی الآخر و آخر ہا

جو گجرات کے شہروں میں سے ایک

شہر ہے۔ مجھے ان سے ملنے کا اتفاق

ہوا۔ ان کی ملاقات سے میں کامیاب

ہوا۔ حظ وافر حاصل کیا اور ہم دونوں

کے درمیان ایسی گہری محبت و الفت

ہو گئی کہ بیان نہیں کی جاسکتی۔ ان کا

قیام چار مہینہ رہا یعنی جمادی الآخر

سے رمضان تک۔ اسی زمانے میں

میں نے ان سے یہ مصافحہ کیا

جس کی سند متصل حضرت قطب

الاقطاب حضرت سید علی ہمدانی

پر منتہی ہوتی ہے۔ شیخ سید علی ہمدانی

رحمۃ اللہ نے شیخ سعید حبشی رضی اللہ

تعالیٰ سے عنہ سے مصافحہ کیا تھا

اور شیخ سعید الحبشی نے حضرت محمد مصطفیٰ

صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح مصافحہ

کیا تھا۔

رمضان فصاحتہ جینڈ

بھندہ المصاحف المتصلہ

السند الی قطب الاقطاب

وفرد الاحباب السید علی

الہمدانی لفعنہ اللہ

ببر کا قہ کما صافح السید

علی الہمدانی الشیخ سعید

الحبشی کما صافح الشیخ سعید

الحبشی رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم

یہ واقعات ۱۰۱۸ھ کے ہیں اس لیے صاحب نثر صحتہ الخواطر کا بیان غلط معلوم ہوتا ہے۔

۱۰ فروری ۲۰۰۷ء

بزم صوفیہ

جس میں عہد تیموری سے پہلے کے صوفیائے کرام حضرت شیخ ابوالحسن علی ہجویریؒ، حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ، حضرت خواجہ بختیار کاکیؒ، حضرت قادری حمید الدین ناگوریؒ، حضرت بہار الدین زکریا ملتانیؒ، حضرت شیخ صدر الدین، حضرت بابا گنج شکرؒ، حضرت شیخ خزانہ الدین سواتیؒ، حضرت شیخ امیر غفریؒ، حضرت خواجہ نظام الدین اولیاءؒ، حضرت بوعلی قلندر پانی پتیؒ، حضرت برہان الدین غریبؒ، حضرت ضیاء الدین گنجیؒ، حضرت شرف الدین احمد میرؒ، حضرت جانیال ہماں گشتؒ، حضرت شرف جانیگرمستانیؒ، حضرت خواجہ گیسو دارؒ اور حضرت عبدالحقؒ نوشہ رودلوئی کے مستند حالات اور تعلیمات کی مکمل نئے انداز میں پیش کئے گئے ہیں۔ ان بزرگان دین نے اپنے عہد کے مذہب تصوف، اخلاق، سادگی اور سادگی کو جس حوالہ کی تفصیل اس کتاب میں ملحوظ فرمائیے آخری لائبریشن میں دو مفید ضمیموں کا اضافہ بھی ہے جس کا مطالعہ تصوف کا مطالعہ کرنے والوں کے لیے ضروری ہے۔

آثار علیہ وآلہ

ایک گرانقدر مکتوب سلیمانی

مرسلہ جناب مولانا غلام محمد صاحب کراچی۔

ایہ مکتوب محترمی و مکرمی جناب سید ابوالعاصم ایڈوکیٹ کی عنایت سے مجھے ملا، جو حضرت علامہ سید سلیمان ندویؒ کے بھتیجے بھی ہیں اور داماد بھی، عاصم صاحب علی گڑھ یونیورسٹی میں ایم۔ اے (فائنل)، (اقتصادیات) کے طالب علم تھے، امتحان قریب تھا کہ والد ماجد رحلت کر گئے، عاصم صاحب شدید صدمہ میں مبتلا ہو کر حسرت و یاس کا شکار ہو گئے۔ ادھر ہی وقت تھا کہ مسلم یونیورسٹی میں کمیونزم کا فکری بھونچال آیا ہوا تھا اور طلبہ کے عقائد اسلامی پر دھڑکتی کی یلغار تھی، عاصم صاحب اپنی ذہانت و فطانت کے باوجود اس باوسموم سے کلیتہً محفوظ نہ رہ سکے اور اسی حالت میں ذہنی بچاؤ کے لیے انھوں نے شاعر مشرق علامہ اقبال کے خطبات Reconstruction of Islamic Thought کا مطالعہ کیا۔ مگر یہ ”پائے چوبی“ انھیں قطعاً ”تھکین“ نہ بخش سکا۔ ذہن شکوک و شبہات کا اور زیاوہ آماجگاہ بن گیا۔ اس ذہنی کشمکش سے نجات پانے کے لیے انھوں نے اپنا حال اپنے چچا جان حضرت علامہ سید سلیمان ندویؒ کو لکھا۔ حضرت علامہ نے اپنے مجروح قلب اور پریشان ذہن چیتے بھتیجے کو مفصل جواب لکھا جو نہ ہر کا

تربیت ثابت ہو اور عاصم صاحب کو ایسی ایمانی تقویت حاصل ہوئی کہ وہ اشتراکی فکر کی دفاع کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے اور بعض کٹر دھریوں کو وجود باری کا قائل کر دیا۔ یہ دوداد خود عاصم صاحب نے راقم کو سنائی۔

یہ مکتوب دھرت اور انکار الوہیت کا وقتی مداد نہیں بلکہ ہمہ وقتی علاج ہے۔

ملاحظہ ہو (غلام محمد)

اعظم کڈھ

عزیز جان سَلَامُ اللہ تعالیٰ

السَّلَامُ عَلَیْکُمْ۔ بڑے انتظار کے بعد آپ کا خط ملا، تم کہتے ہو کہ غم زدہ نہیں مگر تمہارے خط کا ایک ایک فقرہ تمہارے خط کے پڑھنے والے سے تمہاری حالت کی غمازی کرتا ہے، اسی لیے میں نے تمہاری جچی سے کہا تھا کہ تم اپنے ہاتھ سے ان کو تشفی کا خط لکھو، کیونکہ میں نے یہاں دیکھا تھا کہ تم ان سے مانوس تھے۔

بہر حال عزیز من! میں پھر کہتا ہوں کہ تم مجھ سے اپنی کیفیت کا پردہ نہ کرو اور مجھ پر اعتماد کرو، تمہاری یہ ذہنیت اور کیفیت ڈر ہے کہ تمہاری صحت پر اثر نہ کرے۔ اب تم سب کی امید گاہ ہو۔

بھائی! تم نے امتحان کے زمانہ میں یہ کہاں فلسفہ کا مسئلہ چھیڑ دیا، میں اقبال کے خدا سے تو واقف نہیں، میں تو حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خدا سے واقف ہوں، اور وہ خدا دلیلوں سے سمجھا جاتا نہیں بلکہ وہ خود سمجھ میں آ جاتا ہے۔ منطقی دلیلوں سے تو جو اس کے دسترس کے اندر کی چیزیں تو سمجھ میں آتی نہیں، جو اس سے باہر کی چیزیں کب سمجھ میں آ سکتی ہیں۔ بقول غالب یہی بتاؤ کہ

اب کیا چیز ہے ہوا کیا ہے؟

ہم کیا ہیں؟ ہم کہاں سے آئے ہیں؟ ہم کہاں کو جائیں گے؟ فلسفہ کے یہی تین معے ہیں۔ فلسفہ جب سے پیدا ہوا، ان سوالوں کے جواب دینے کی کوشش پر کوشش کی گئی مگر یہ جواب تک ماحصل ہے۔ مذہب نے دلیل کے بجائے ایمان سے اس معے کو حل کیا ہے۔ غور کیجئے کہ دنیا کی کوئی چیز آپ کی سمجھ میں آگئی ہے؟ آپ سمجھتے ہیں کہ آپ سمجھ گئے مگر ہرگز نہیں سمجھتے۔

ایں ہامہ راز است کہ معلوم عوام است

مولانا شبلی نے خوب فرمایا :-

فلسفی ستر حقیقت نتوانست کشود

گشت راز و گمراہی راز کہ افشامی کرد

انسان محدود و العلم ہے مگر اس محدودیت پر بھی وہ اپنے کو بہت کچھ جاننے والا سمجھتا ہے حالانکہ ہم اپنے آپ کو بھی نہیں جانتے۔ آپ اپنے کو جانتے ہیں؟ اپنی روح کو جانتے ہیں؟ آپ کا دل کیوں دھڑک رہا ہے؟ آپ کی نبض کیوں چل رہی ہے؟ آپ کی آنکھوں میں بینائی اور کانوں میں شنوائی کیوں ہے؟ کسی کا کوئی جواب ہے، خوب غور سے دیکھئے۔ آپ کے سامنے صرف نتائج ہیں، علل ہمیشہ مخفی ہیں اور وہی اصل ہیں آپ کی روح آپ کے جسم پر حاکم ہے مگر خود روح عقل و فہم اور علم کے حدود سے خارج ہے۔ جس طرح آپ کی روح باوجود زیر پردہ ہونے کے آپ کے جسم پر حاکم ہے، اس کے حکم کے بغیر نہ ہاتھ ہل سکتا، نہ پاؤں چل سکتا، نہ آنکھ دیکھ سکتی، نہ کان سن سکتے ہیں، اسی طرح اس عالم کائنات کی گویا روح اعظم ہے جو اس کائنات کے ذرہ ذرہ پر حاکم

ہے جس کے حکم کے بغیر دنیا کا ایک ذرہ نہیں ہل سکتا۔ انسان اگر خود اپنی عقل و فہم نفس پر غور کرے تو خدا کو پا سکتا ہے

یہ سچ تم نے کہا کہ خدا صرف بوڑھلپے میں اور مصیبت میں یا دانتلے۔ حقیقت یہ ہے کہ عمر جانے پر نشیب و فراز اسباب عالم سے جو دھوکا فوجوانوں کو ہوتا ہے اس کا کافی تجربہ ہو چکا ہے۔ کیسی اور بیچارگی اور مصیبت میں اسباب عالم سے یقین اٹھ جاتا ہے اور دل کی تسلی اصلی خالق سے ہو جاتی ہے اور اسی سے ڈھاس ملتی ہے مدعیان عقل نے خدا سے ہٹ کر اور دوسرے خدا بنالیے ہیں۔ فطرت، قدرت، نیچر، اور اس سے کائنات کے معے کو حل کرنا چاہتے ہیں مگر ذرا فرمائیے کہ فطرت، قدرت اور نیچر کس کو کہتے ہیں۔ یہ تو اسی ان دیکھے خدا کی تعبیر ہے خود تو یہ مصدري معانی ہیں جو بچائے خود قائم نہیں۔ نیچر کوئی صاحب الادارہ، صاحب قدرت مستقل ہستی اور فعال نہیں۔

خدا بگاڑتا نہیں وہ صرف سنوارنے کو پسند کرتا ہے وہ کسی پر ظلم نہیں کرتا، اِنَّ اللّٰهَ كَيْفَ يَظْلِمُ بَظْلًا مِّنْ لِّلْعَبِيدِ (قرآن) خدا اپنے بندوں پر ظلم نہیں کرتا، انسان خود اپنے پر ظلم کرتا ہے وَمَا ظَلَمْنَا وَّلٰكِن كَانُوا۟ اَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُوْنَ (قرآن)

تم کہو گے کہ وہ اپنے اوپر خود کیسے ظلم کرتا ہے، تو جواب یہ ہے کہ وہ ظلم کا کاغذ اس کی آنکھوں میں اس کی بزدلگاہی سے اس کو پھول بن کر نظر آتا ہے۔ طلب علم اور حصول کمال سے بڑھ کر بہتر چیز کیا ہوگی اور بے ہودہ کھیل کو دسے بڑھ کر بری چیز کو ہو سکتی ہے مگر ذرا بچپن کے حال پر غور کرو کہ کتنے بچے اس عمر میں پھول کو کانٹا اور کانٹے کو پھول سمجھتے ہیں۔ وطن کی آزادی کیسی بلند و مرغوب چیز ہے مگر کیا اسی ہندوستان میں ایسے خدا نہیں جو محبوب کو مبغوض اور مبغوض کو محبوب سمجھتے ہیں۔ اس کا سبب کیا ہے

سبب یہ ہے کہ اپنی کوتاہ نظری اور کم عقلی سے وہ نفع عاجل کو نقد سمجھتے ہیں اور نفع آجل (آئندہ) کو نسیہ (ادھار) سمجھ کر عاجل کو آجل سمجھتے ہیں اور اس پر سب کچھ قربان کر دیتے ہیں۔ قرآن کتاب ہے

مَلَاۤءِیْلٌ تُجَبُّوْنَ الْعَاجِلَةَ وَتُقَدَّرُوْنَ

اَلْاٰخِرَةَ (قیامہ)

ہرگز یہ بات نہیں بلکہ یہ بات ہے کہ

تم نفع عاجل کو پسند کرتے ہو اور آخرت

جو بعد کو آئے گی چھوڑتے ہو

دیکھو اس وقت دنیا کی زندگی کی بھوک اور آرام کے بستر کی متوالی تو میں پاؤں پھیلا کر سونے اور غلامی کی روٹی کھانے پر مسرور ہیں مگر یورپ و ایشیا کی کتنی بلند و پست قومیں ہیں جو دنیاوی آخرت کی خاطر مبہوں سے اپنے گھروں کو دیران، اپنی عمارتوں کو مسمار، اپنی عزیز جانوں کو شمار کر رہی ہیں۔ دنیا کی بادشاہی اور دنیا کی آخرت کا عیش و آرام ان کو میسر آئے۔

دنیا میں خدا نے ننکھیا اور آب حیات دونوں بنا دیا ہے اور دونوں کا نتیجہ بھی سب کو بتا دیا ہے، اب اگر کوئی ننکھیا کھا کر مرے اور کوئی آب حیات پی کر جئے تو خدا کے قانون قدرت کے مطابق اپنی پسند سے ہر ایک سب کچھ کر رہا ہے، کوئی بگاڑ رہا ہے کوئی بنا رہا ہے اور ہر ایک کو اس عمل کے مطابق جزا مل رہی ہے۔ اگر خدا نہ ہو اور اس زندگی کے بعد کوئی زندگی نہ ہو تو اس عالم فانی کا سارا تماشہ بے معنی ہے۔ یہ جدوجہد، یہ دوڑ دھوپ، اس چند روزہ زندگی کیلئے کیوں۔ کھانا، پینا، رہنا، سواری، ہنگامہ حکومت، سلطوت، سب چند منٹ کی خوشیاں ہیں۔ ان میں سے کوئی خوشی نہیں جو زوال پذیر نہیں پھر اس درد و غم سے حاصل اگر کوئی باقی اور غیر فانی نتیجہ عمل نہیں؟

معائنے کائنات کا حل سوائے ایک خالق کل اور قادر علی الاطلاق مانے بغیر مل ہی نہیں سکتا۔ اخلاق و اخلاص کا سارا دفتر اگر کسی دانائے راز اور عالم سرسُر کو مانا نہ جائے تو بیکار ہے اور پھر دنیا و نفاق اور گناہ کی جہنم ہو جائے۔ کہاں تک لکھوں، اس کی تفصیلات ملاقات کے لیے اٹھا رکھو۔ پڑھو۔

لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ

ادبیت

حمد سے منقبت تک

(شاعر عظیم المثال ابوالفیض فیضی کے ساتھ عالم خیال میں چند لمحے)
پروفیسر جگن ناتھ آزاد جیوں

۵ جنوری ۱۹۰۰ء

محبت گرامی قدر، آداب

نیا سال مبارک! "معارف" باقاعدہ وصول ہو رہا ہے۔ تہ دل سے شکر گزار ہوں۔ محمد ایوب واقف کی کتاب پر تبصرہ دیکھا، پسند آیا شکر یہ!

اس خط کے ساتھ ایک تازہ غیر مطبوعہ نظم منسلک ہے۔ اردو میں اس عنوان پر نظم مجھے ابھی تک نظر نہیں آئی۔ ہو سکتا ہے کسی نے کہی ہو اور میں اس سے بے خبر رہا ہوں۔ اب ابوالفیض فیضی کی نظم موجود ہے۔ اسلئے میں نے ضمنی عنوان میں ان کا ذکر کر دیا ہے۔

اپنے شاید اخبارات میں دیکھا ہو اس سال سوویٹ لینن نہرو ایوارڈ مجھے ملا ہے ایوارڈ کیش، گولڈ میڈل، سٹیفیکٹ *certificates* اور دو ہفتے کے سفر روس پر مشتمل ہے، پہلا حصہ ہاں وہلی میں وائس پریسیڈنٹ کے ہاتھوں مل گیا ہے۔ روس کا سفر انشاء اللہ میں ہو گا گرمیوں میں۔ خدا نے چاہا تو اس سفر میں ڈاکٹر حمید اللہ صاحب سے بھی ملاقات ہوگی پیرس میں انھیں اس سلسلے میں خط لکھ رہا ہوں۔ کراچی سے پوئے رمیدہ کی بہت کم جلدیں وصول ہوئی ہیں۔ صرف ایک جلد حاضر کر رہا ہوں اگر اسی پر تبصرہ ہو جائے تو کیا ہی کتنا

خدا کرے آپ ہر طرح خیریت سے ہوں۔

نیاز مند۔ جگن ناتھ آزاد

سلفا زار صاحب کتب گرامی میں نظم کے بارے میں اظہار خیال کیا گیا ہے اس لیے اسکو شائع کیا جاتا ہے (۱۵۲)

میں قدس کا طاسوں پرے ہوں میں نوا سے
برہان اسے لے جانے سکا نفی کی جانب
یوں کشف حقائق ہوا مجھ کو سبق آموز
میں اہل جدل سے زکوں نکتہ توحید
جب دل میں یقین ہے تو گماں سے مجھے کیا کا
جس تافلہ شوق کو منزل کا پتا ہے

مرغ ملکوتی کو نہیں کام ہوا سے
واقف مرادل ہونہ سکا معنی لا سے
فادغ ہوں میں ترتیب دلیل حکما سے
"وحدت" میں نہیں کام مجھے چون و چرا سے
ارباب صحاب اور انھیں کام خطا سے؟
کیا ربط اسے قص جرس و بانگ در سے

جبروت کا نور اور اندھیرے سے ہر سال؟

آئینہ صبح اور اسے کام ماسے؟

وہ علم ہے بیکار خرد باعث آزار
کیا تجھ کو خبر حدت خورشید قیامت
تاریک ہو یہ سارا جہاں میری نظر میں

بیگانہ ہے جو صاحب لولاک لما سے
پیر تو مرے ہر لمحے پہ ہے شمس ضحیٰ سے
طلعت نہ ملے مجھ کو اگر بدر دجی سے

کس طرح ہدایت پر سفر ختم ہوا اپنا

ہم دور ہوں گر ختم اما مان ہدا سے

مدد شکر کہ ہوں پیرو اصحاب محمد
دل کیوں ہو کسی بدر قہ شوق کا محتاج

کیا کام مجھے اور کسی راہ نما سے
وابستہ ہوں جب پیش رو صدق و صفا سے

اس نقد شناسائی کو غارت کرے اللہ

بیگانہ ہے جو اک گم بحر حیا سے

ہو طوق و بال ابدی اس کے گلے میں
جو دور رہا سلسلہ شیر خدا سے

کس کام کی وہ عقل شناسا کہ جو مجھ کو
خورشید فلک! حشر تک آگاہ نہ ہو گا

ناواقف و بیگانہ رکھے آل عباس سے
کوئی بھی تو بے نور علی راہ علا سے

آئے گی کہاں سے مری آنکھوں میں تجنی

آئے نہ اگر نور حیرانغ شہدا سے

مطبوعات جدیدہ

عہد رسالت و خلافت راشدہ مرتبہ مولانا سید ریاست علی ندوی مرحوم تہذیب
خود، کاغذ معمولی، کتابت و طباعت قدرے بہتر، صفحات ۶۳۵ جلد مع گردپوش، قیمت

۳۵ روپیہ، پتہ: بہار اردو اکاڈمی ۸/ بی۔ سری کرشنا پوری، پٹنہ ۱

مولانا سید ریاست علی ندوی مرحوم مولانا سید سلیمان ندویؒ کے ارشد
تلامذہ اور دارالمصنفین کے ممتاز رفقاء و مصنفین میں تھے، وہ مولانا شاہ معین الدین
احمد ندوی مرحوم سابق ناظم دارالمصنفین کے ہم سبق اور ان ہی کے ساتھ دارالمصنفین آئے
اور تاریخ صقلیہ، تاریخ اندلس اور اسلامی نظام تعلیم وغیرہ جیسی بلند پایہ اور محققانہ کتابیں
لکھیں اور برسوں معارف کے سب اڈیٹر بھی رہے، یہاں سے وہ مدرسہ شمس الہدیٰ
کے پرنسپل ہو کر پٹنہ چلے گئے اور ریٹائر ہونے کے بعد بھی بعض علمی و تعلیمی عہدوں پر فائز
رہے، دارالمصنفین میں ان کو تاضیف و تالیف کا جو چپکا لگا وہ مدۃ العمر نہ چھوٹا اور پٹنہ
اٹلیا میں بھی وہ اس کام میں منہمک رہے، اس زمانہ میں انھوں نے جو کتابیں لکھیں
اب ان کے لایق فرزند جناب ارشد علی صاحب ان کی طبع و اشاعت کی فکر میں لگے
ہوئے ہیں، انہی کی مساعی جمیلہ سے بہار اردو اکاڈمی نے زیر نظر کتاب شایع کی ہے
اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدینؓ کے عہد کے حالات و واقعات
کا مرقع پیش کیا گیا ہے، ابتدا میں فاضل مصنف کے قلم سے ایک مقدمہ ہے اس میں

علم تاریخ کا مقصد بتایا ہے اور عربوں کی اس علم سے مناسبت دکھائی ہے نیز اسلام
میں تاریخ کی ابتدا و ترقی اور اسلامی علم تاریخ کی بعض اہم خصوصیات بیان کی ہیں پھر
اسلام سے پہلے کے عربوں کے حالات دیے ہیں، اس میں عرب کی قدیم قوموں، سلسلہ
اہل ہبی و آل اسماعیل اور خاندان قریش کے علاوہ عربوں کی سیاسی زندگی، نظام
حکومت اور مذہبی شعبہ وغیرہ کا ذکر ہے، پھر عہد رسالت کے واقعات لکھے ہیں لیکن
ابتدا کا مسودہ نہ ملنے کی وجہ سے اسے حضرت حمزہؓ و حضرت عمرؓ کے قبول اسلام کے
واقعہ سے شروع کیا ہے جو آپؐ کی پیدائش و بعثت وغیرہ کے ذکر سے خالی ہے اس کے
بعد مکی و مدنی دور کے تمام حالات و واقعات کو مناسب ترتیب کے ساتھ موثر عنوانات
تحت بیان کیا ہے، اس طرح اس میں غزوات و سرایا، سلاطین و امرا کے نام کے خطوط،
حجۃ الوداع، وفات، اخلاقی، ازواج اور آپؐ کے مخصوص امتیازات وغیرہ کا ذکر
کر کے عہد رسالت کا اجمالی جائزہ لیا ہے جس میں منصب نبوت، معجزات، تبلیغ
و اشاعت اسلام، تکمیل دین، تاسیس شریعت اور تاسیس حکومت الہیہ وغیرہ
پر فقرہ مفید بحث کی ہے جس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت و شریعت
اور آپؐ کی تعلیم و ہدایت کی وسعت و عمومیت اور ہمہ گیری و جامعیت وغیرہ کا
اندازہ ہوتا ہے اور آپؐ کی حکومت کے خط و خال کا پتہ چلتا ہے، اس کے بعد اسلام
میں خلافت و نیابت الہی کے موضوع پر بحث کی ہے جس میں حکومت الہیہ کی خصوصیات
خلیفہ و امام کے شرائط و فرائض، اس کے انتخاب کے طریقوں اور بیعت کا مفہوم
واضح کیا ہے اور ابتدا سے آل عثمان کے دور تک کی خلافت کی فقرہ تاریخ لکھی ہے
اس کے بعد بالترتیب چاروں خلفاء اور حضرت حسنؓ کے حالات ان کے دور کے واقعات

ان کے فضائل و مناقب، کارنامے، فتوحات اور نظام حکومت وغیرہ کا حال تحریر کیا گیا۔ چاروں خلفاء کے دور کے واقعات بیان کرنے کے بعد ہر ہر عہد پر ایک اجمالی تبصرہ کیا گیا جس سے اس کی خصوصیات واضح ہو گئی ہیں۔ آخر میں خلافت راشدہ کے نظام حکومت پر اجمالی تبصرہ کر کے اس کی خوبیاں دکھائی ہیں، گو اس عہد کے بارے میں اردو میں بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، خود دار المصنفین کی کتابوں سیرۃ النبی، الفاروقی، خلفائے راشدین اور تاریخ اسلام میں یہ سارا مواد موجود ہے، لیکن مصنف نے ان سب کو بہت سلیقہ اور اختصار سے مناسب ترتیب کے ساتھ میٹ لیا ہے، شروع میں مصنف کے فرزند سید ارشد علی صاحب نے زیر نظر کتابی مصنف کی دوسری کتابوں کی خصوصیات دکھائی ہیں لیکن اس میں دارالمصنفین سے ان کے تعلق کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے، انہیں مصنف کے مختصر حالات بھی قلمبند کرنا چاہیے تھا۔

اثار و اخبار مرتبہ قاضی اظہر مبارکپوری تقطیع متوسط کاغذ، کتابت و طباعت

اچھی صفحات ۱۵۰، جلد، قیمت ۳۵ روپے، پتہ: ندوۃ المصنفین، دو بانڈار، جامع مسجد دہلی۔

مولانا قاضی اظہر مبارکپوری ملک کے مشہور مصنف ہیں، ہندوستان کے ابتدائی اسلامی عہد پر ان کی نظر وسیع اور گہری ہے، یہ کتاب اسی عہد کے متعلق ان کے چار محققانہ مضامین کا مجموعہ ہے اول الذکر تین مضامین میں ہندوستان کے تین علمی و دینی خانوادوں کا ذکر ہے جو اسلام کے ابتدائی عہد میں ہندوستان چھوڑ کر عرب میں آباد ہو گئے تھے اور ان کو بڑی علمی و دینی شہرت حاصل ہوئی، پہلے مضمون آل عبدالرحمن بیلانی میں سورا شہر ذکر کرتا ہے کے علاقہ کچھ کا ٹھکانا دار کے مرکزی شہر بیلان کے متعلق مختصر معلومات اور اسلامی دور میں ان کی فتح کا حال بیان کرنے کے بعد دکھایا ہے کہ آل بیلانی فتوحات سے پہلے ہی یمن کے علاقہ

نجران میں آباد ہو گئے تھے اس کے بعد اس خاندان کے عبدالرحمان بن ابوزید اور ان کی اولاد و احفاد کے جو حالات معلوم ہوئے ہیں انہیں تحریر کیا ہے دوسرے مضمون آل ابومعشر ہندی مدنی میں اس خاندان کے علمی و دینی کارنامے اور مغازی کی تدوین میں اس کا حصہ دکھایا ہے، اس ضمن میں ابومعشر نجیح کے حالات ان کے فضل و کمال اور کتاب المغازی پر بحث کی ہے اور ان کے علمی درجہ و مرتبہ کو واضح کرنے کے لیے ائمہ جرح و تعدیل کے اقوال نقل کیے ہیں اور ان کے بیٹے اور پوتوں کا بھی تذکرہ کیا ہے اور آخر میں ابومعشر کی گیارہ مسند احادیث جمع کی ہیں جن میں چند کے سوا سب منکر و جہول ہیں۔ تیسرا مضمون ایک اور ہندی الاصل خانوادہ آل مقسم کے احوال پر مشتمل ہے، آل مقسم علاقہ سندھ کے قیقان (گیگان - قلات) میں آباد تھے اور یہ جگہ ۵۰۰ سال قبل مسیح میں مکمل طور پر مسلمانوں کے زیر نگیں آ گئی تھی مصنف کا بیان ہے کہ مقسم جنگی قیدی کی حیثیت سے عرب میں آئے اور کوفہ میں تجارت کر کے اپنے کو آزاد کرالیا، اس کے بعد ان کے بیٹے ابراہیم اور پوتے اسماعیل بن علیہ کا مفصل حال تحریر کیا ہے جو خود بھی نامور محدث تھے اور ان کے تینوں بیٹے ابراہیم، حماد اور محمد بھی بلند پایہ محدث تھے، آخر میں اس خاندان کے دو اور افراد کا بھی تذکرہ ہے، آخری مضمون میں امام ابوالحسن مدائنی (م ۳۲۵ھ) کے حالات تحقیق و جستجو سے لکھے ہیں اور مورخ کی حیثیت سے ان کا درجہ و مرتبہ بتایا ہے، مدائنی کا ہندی الاصل ہونا محقق نہیں ہے لیکن انھوں نے اسلامی ہندوستان کے متعلق تین مستقل کتابیں یادگار چھوڑی تھیں اور یہاں کی فتوحات و اخبار کے ساتھ خاص اعتنا کیا تھا اسی تقریب سے اس مجموعہ میں مصنف نے ان کا حال بھی شامل کیا ہے، یہ چاروں مضامین علمی و تحقیقی حیثیت سے بلند پایہ ہیں اور ان سے ہندوستان کے

تصنیفات مولانا سلیمان ندوی رحمۃ اللہ علیہ

- ۱۔ سیرۃ النبی جلد دوم: معجزہ کے امکان و وقوع پر علم کلام اور قرآن مجید کی روشنی میں مفصل بحث۔ قیمت ۵۸/۔
- ۲۔ سیرۃ النبی جلد چہارم: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیغمبرانہ فرائض۔ ۵۸/۔
- ۳۔ سیرۃ النبی جلد پنجم: فرائض خمسہ نماز، زکوٰۃ اور زہد و حج اور جہاد پر سیر حاصل بحث۔ ۲۸/۔
- ۴۔ سیرۃ النبی جلد ششم: اسلامی تعلیمات، فضائل و فضائل اور اسلامی آداب کی تفصیل۔ ۵۸/۔
- ۵۔ سیرۃ النبی جلد ہفتم: معاملات پر مشتمل متفرق مضامین و مباحث کا مجموعہ۔ ۲۳/۔
- ۶۔ رحمت عالم: مدرسوں اور سکولوں کے چھوٹے چھوٹے بچوں کیلئے سیرت پر ایک مختصر اور جامع رسالہ۔ ۴/۔
- ۷۔ خطبات مدرس: سیرت پر آٹھ خطبات کا مجموعہ جو مسلمانانِ مدراس کے سامنے دیے گئے تھے۔ ۱۶/۔
- ۸۔ سیرت عائشہ: حضرت عائشہ صدیقہ کے حالات و مناقب و فضائل۔ ۲۵/۔
- ۹۔ حیات شہداء: مولانا شہداء کی بہت مفصل اور جامع سوانح عمری۔ ۵۸/۔
- ۱۰۔ فضل القرآن: ۱۔ قرآن میں جن غریب اقوام و قبائل کا ذکر ہے ان کی عصری اور تاریخی تحقیق۔ ۲۲/۔
- ۱۱۔ فضل القرآن: ۲۔ بنو ہاشم کی تاریخ قبل از اسلام، عربوں کی تجارت اور مذہب کا بیان۔ ۱۸/۔
- ۱۲۔ خیام: خیام کے سوانح و حالات اور اس کے فلسفیانہ رسائل کا تعارف۔ ۲۵/۔
- ۱۳۔ عربوں کی جہاز رانی: بمبئی کے خطبات کا مجموعہ۔ ۱۵/۔
- ۱۴۔ عرب و ہند کے تعلقات: ہندوستانی اکیڈمی کے تاریخی خطبات (طبع دوم غمکی)۔ ۳۹/۔
- ۱۵۔ نقوش سلیمانی: سید صاحب کے منتخب مضامین کا مجموعہ جن کا انتخاب خود موصوف نے کیا تھا (طبع دوم غمکی)۔ ۲۲/۔
- ۱۶۔ یاد رنگان: ہر شہید زندگی کے مشاہیر کے انتقال پر سید صاحب کے تاثرات۔ ۳۳/۔
- ۱۷۔ مقالات سلیمان: ۱۔ ہندوستان کی تاریخ کے مختلف پہلوؤں پر مضامین کا مجموعہ۔ ۳۳/۔
- ۱۸۔ مقالات سلیمان: ۲۔ تحقیقی اور علمی مضامین کا مجموعہ۔ ۲۹/۔
- ۱۹۔ مقالات سلیمان: ۳۔ مذہبی و قرآنی مضامین کا مجموعہ (بقیہ جلدیں زیر ترتیب ہیں)۔ ۲۹/۔
- ۲۰۔ یہی فرنگ: سید صاحب کے یورپ کے خطوط کا مجموعہ۔ ۲۰/۔
- ۲۱۔ دروس الادب حصہ اول و دوم: جو عربی کے ابتدائی طالب علموں کے لیے مرتب کیے گئے ۴/۔ ۶/۔

ابتدائی اسلامی عہد کے بارے میں مفید اور نئے معلومات حاصل ہوتے ہیں اس لیے کہ مصنف کے بقول ”ان تینوں خانوادوں میں سے ہم صرف ابو معشر بن عبد الرحمان بن المغازی کو جانتے ہیں کیونکہ علمائے رجال و طبقات نے ان کا تذکرہ سندھی کی نسبت سے کیا ہے، دوسرے افراد اور خاندان کا تذکرہ ہندوستان کی علاقائی نسبت سے نہیں آیا ہے اور اگر آیا ہے تو ہم خود اپنے ملک کے اس علاقہ اور مقام سے ناواقف ہیں اس لیے ان کی طرف سے ہمیں لاعلمی رہی“ اس اعتبار سے ان مضامین کی قدر و قیمت بڑھ جاتی ہے، مگر کتاب کے سرورق اور دیباچہ میں اس کتاب کو دس مضامین کا مجموعہ بتایا گیا ہے جبکہ اصل کتاب صرف چار ہی مضامین پر مشتمل ہے اور اندرونی سرورق پر بھی یہی درج ہے غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ کتاب کی پہلی جلد ہے، باقی چھ مضامین دوسری جلد میں شامل کیے جائیں گے مگر معلوم نہیں مصنف اور ناشر کی وجہ اس کی جانب کیوں نہیں گئی۔ ”عرض ناشر“ کے عنوان سے جو کچھ لکھا گیا ہے، کتاب سے اس کی کوئی مناسبت نہیں معلوم ہوتی۔

اصلاح معاشرہ مرتبہ مولوی محمد امین صاحب پالنپوری، تقطیع خور و کاغذ،

کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۱۲۸، قیمت ۸ روپے، پتہ: مکتبہ وحید یہ، دیوبند یو۔ پی۔

یہ ایک مفید اصلاحی و دینی رسالہ ہے، اس میں اصلاح معاشرت کی ضرورت ہمیشہ اور معاشرتی فساد کے نقصان بتائے گئے ہیں اور احادیث کی روشنی میں معاشرتی خرابیوں کے اسباب اور ان کے سدباب کی صورتیں بیان کی گئی ہیں مصنف نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ معاشرہ کو بہانے اور سنوارنے میں خوف خدا اور تصور آخرت کو بڑا دخل ہے۔